3 1761 09374926 5

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Die Scholastik

des

späteren Mittelalters.

Von

Dr. Karl Werner.

Erster Band:

Johannes Duns Scotus.

Wien, 1881.

Wilhelm Braumüller

k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler

W493

Johannes Duns Scotus.

Von

Dr. Karl Werner.

1328-3c
20 J-114

Wien, 1881.
Wilhelm Braumüller
k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Vorrede.

Der Plan des Unternehmens, dessen erster Band hiemit der Oeffentlichkeit übergeben wird, ist am Schlusse desselben angegeben, daher ich nicht nöthig habe, mich in einer Vorrede hierüber zu verbreiten. Ich bemerke nur so viel, daß sich dieses literarische Unternehmen an eine vor zwei Decennien erschienene Arbeit über Thomas Aquinas anschließt, wie es auch mit der Darstellung des Thomismus im fünfzehnten Jahrhundert abschließen soll. Der zwischen Thomas und Duns Scotus fallenden Epoche gehören ein paar Arbeiten an, welche ich in den letztverflossenen Jahren über Heinrich von Gent und Roger Baco erscheinen ließ; auf diese und einige andere, die Philosophie und Theologie des dreizehnten Jahrhunderts betreffende Abhandlungen habe ich mich denn auch mehrfach im vorliegenden Buche bezogen, und wünsche, daß sie für den etwaigen Fall einer kritischen Beurtheilung desselben der Vollständigkeit halber beigezogen werden mögen. Für die Dogmengeschichte und theologische Literärgeschichte möchte vielleicht das in ziemlicher Vollständigkeit aufgewiesene Verhältniß des Duns Scotus zu Anselm von Canterbury nicht ganz ohne Belang sein; ich selber fand hierin einigen Ersatz dafür, daß

ich die bis an die Schwelle der beginnenden Scholastik geführte Darstellung der christlich-theologischen Literärgeschichte des früheren Mittelalters an der Stelle abbrach, wo ich bei Anselm angelangt war. Ohne selber eine vollständige Geschichte der kirchlichen Theologie in Aussicht zu nehmen, glaube ich doch durch meine bisherigen Arbeiten ziemlich ausgreifende Beiträge für ein derartiges Vorhaben geliefert, und eine künftige Inswerksetzung desselben einigermaßen erleichtert zu haben. Einige Sorgfalt wurde im vorliegenden Buche der Aufweisung des Verhältnisses der Scholastiker zu Aristoteles zugewendet; ich halte dafür, daß eine hierauf achtende Behandlung der Geschichte der Scholastik für ein wissenschaftliches Studium derselben von Belang sei, und es insbesondere für die nachwachsende theologische Generation instructiv zu machen geeignet sei. Ist es überhaupt wesentlich und für den gelehrten Betrieb der Theologie förderlich, den Zusammenhang der älteren kirchlichen Literatur mit der Literatur des vorchristlichen Alterthums nicht aus den Augen zu verlieren, so wird dieß insbesondere von der auf Aristoteles basirten Schulwissenschaft des Mittelalters zu gelten haben.

Bezüglich der vorerwähnten, in diesem Buche angezogenen kleineren Arbeiten über die Philosophie und Theologie des dreizehnten Jahrhunderts sei mir gestattet, ein paar übersehene Correcturen nachzutragen. In den beiden Abhandlungen über Baco sollte mehrmals Ptolemäus statt Ptolomäus stehen; in der Abhandlung über die Psychologie des Roger Baco hat es S. 61 zu heißen: Ende des Sehnervs (statt Auge des Sehnervs). In der Schrift über die Psychologie und Erkenntnißlehre des Johannes Bonaventura ist S. 63 zu lesen: das

denkhafte Innern (ſtatt Innere). In der Abhandlung über die Pſychologie und Erkenntnißlehre des Johannes Duns Scotus iſt auf S. 17, Linie 26 der Name Thomas dem durch ein Schreib- oder Druckverſehen dahin gerathenen Namen des Duns Scotus zu ſubſtituiren, wie übrigens der Context ſelber an die Hand gibt.

Ich habe ſchließlich noch zu bemerken, daß, ſoweit in dieſem Buche von einem Hinausgreifen über den Denkſtandpunkt der Scholaſtik die Rede iſt, es ſich um eine Commenſuration der mittelalterlichen Speculation mit dem neuzeitlichen ſpeculativen Theismus handelt, wie er ſich als chriſtlich rectificirtes und durchgebildetes Reſultat der neueren europäiſchen Philoſophie, nicht etwa in irgend einem beſtimmten beſonderen Denkſyſteme dieſer oder jener Denomination, ſondern in der Geſammtanſchauung aller Jener durchgebildet hat, welche einer chriſtlichen Philoſophie ihre ſpecielle Theilnahme widmen. Daß bei einem ſolchen Vorgehen die mittelalterliche chriſtliche Philoſophie an Intereſſe nicht verliert, ſondern eher gewinnt, wird kein Kundiger beſtreiten; mir erſcheint es als das geeignete Mittel, das mittelalterliche Denkleben dem Intereſſe der Gegenwart näher zu rücken und die allerdings durch viele und mannigfache Zwiſchenglieder vermittelte Continuität zwiſchen dem Geiſtesleben der Vergangenheit und Gegenwart in das Licht eines richtigen Verſtändniſſes zu rücken.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Capitel.

Die Franciscanerschule des dreizehnten Jahrhunderts in ihrem Verhältniß zu jener der Dominicaner; ursprüngliche Anknüpfungspunkte der ersteren, specielle Beeinflussungen derselben in England.

Die ursprünglichen Anknüpfungspunkte der Theologie des Franciscanerordens; veränderte Stellung derselben gegenüber dem Thomismus als fertiger Doctrin, Einfluß der Oxforder Schule auf diese veränderte Stellungnahme: Robert v. Lincoln, Adam v. Marsh, Roger Baco. Bedingtheit der geistigen Individualität des Duns Scotus und seines Verhältnisses zum scholastischen Peripatetismus des dreizehnten Jahrhunderts durch die in seiner englischen Heimat empfangenen Anregungen (Seite 1—6).

Zweites Capitel.

Lebensgang und schriftstellerische Thätigkeit des Johannes Duns Scotus.

Differente Angaben über Vaterland, Geburtsort und Geburtsjahr des Duns Scotus, Wadding's Untersuchungen hierüber; seine Lernzeit, seine erste Lehrthätigkeit in Oxford, Uebersiedelung an die Pariser Universität, schließliche Berufung nach Cöln, Abschluß seiner irdischen Lebensthätigkeit in Cöln (S. 7—11). Classification der von ihm hinterlassenen Schriften, Scheidung der echten und unterschobenen Schriften, Druckausgaben und Commentationen seiner Werke (S. 11—18).

Drittes Capitel.

Duns Scotus nach seinen schriftstellerischen Leistungen im Allgemeinen gewürdiget; seine Leistungen als Ausleger des Aristoteles und theologischer Sententiarier.

Anläufe des Duns Scotus zu einer systematischen Gestaltung und Zusammenfassung seiner Lehre; Charakteristik seiner hieher gehörigen Schriften (S. 18—20). Kritisch-commentatorische Arbeiten des Duns Scotus, Classification derselben. Seine Auslegungen der logischen Schriften des Aristoteles und der

aristotelischen Bücher de Anima; seine doppelte Bearbeitung der Metaphysik des Aristoteles (S. 20—25). Charakteristische Abweichungen des Scotus von Thomas Aquinas in der Auslegung des Aristoteles (S. 25—31); das Verhältniß Beider zu den arabischen Erklärern des Aristoteles: Averroes und Avicenna (S. 32—46). Kritische Bemängelungen der aristotelischen Lehre durch Duns Scotus: Unvermeidlichkeit eines naturalistischen Determinismus in einer ausschließlich auf sich selber gestellten Philosophie (Seite 46—50). Kirchlicher Positivismus des Duns Scotus; sein Verhältniß als theologischer Sententiarier zu der ihm vorausgegangenen Entwickelung und Gestaltung der Theologie seines Ordens, antispeculative und antithomistische Haltung des Duns Scotus (S. 51—64). Die scholastisch-theologische Lehrdarstellung in der durch Scotus erlangten Art und Form ihrer Durchbildung (S. 65—67).

Viertes Capitel.

Die Stellung des Duns Scotus in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik; sein Verhältniß zu den ihm vorausgegangenen Vertretern derselben.

Bestimmung dieser Stellung im Allgemeinen, Bedingungsverhältnisse derselben. Charakteristik seiner Auffassung der theologischen Wissenschaft im Gegensatze zu jener des Thomas Aquinas, und in Abweichung von der durch Alexander Halesius und Bonaventura vertretenen; sein Verhältniß zu Anselm von Canterbury (S. 67—71). Seine Selbstauseinandersetzung mit Heinrich v. Gent über wahren und falschen Augustinismus; Verhältniß Beider zu Augustin's erkenntnißtheoretischen und psychologischen Grundanschauungen (S. 71—75). Scotus als Bestreiter der erkenntnißtheoretischen Unterlagen der thomistischen Theologie (S. 75—80); seine Mittelstellung zwischen dem speculativen Thomismus und dem antispeculativen Rationalismus und Empirismus der auf ihn folgenden Scholastiker, philosophisch-kritische Beleuchtung seines Verhältnisses zur thomistischen Ideologie (S. 80—86). Zusammenhang der erkenntnißtheoretischen Lehren des Duns Scotus mit seinem Seelenbegriffe und seiner Anschauung von der Materie; sein Verhältniß in diesen Beziehungen zu Thomas Aquinas, Heinrich v. Gent, Roger Baco (S. 86—92). Der principielle Individualismus des Duns Scotus, Vermittelung desselben mit der Realität des scholastisch-peripatetischen Allgemeinbegriffes, Selbstauseinandersetzung mit Avicenna und Roger Baco über den Begriff des Einen und der Zahl, kritische Beleuchtung der Zahlenmetaphysik des Duns Scotus (S. 93—102). Seine Vertheidigung der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins gegen Thomas und Heinrich, seine Lehre über Bild und Spur des Göttlichen in den Creaturen im Gegensatz zu Thomas und Bonaventura; in welchem Sinne Gott extra omne genus sei (S. 103—109). Ueber den inneren und äußeren Möglichkeitsgrund der Entia possibilia, Ablehnung einer denknothwendigen Selbstbeziehung Gottes auf das außergöttliche Sein, Modus des göttlichen Erkennens der außergöttlichen Dinge: gegen Heinrich, Thomas und Bonaventura (S. 109—112). Conformität der Lehre des Scotus vom menschlichen Erkennen und Wollen mit jener über das göttliche Erkennen und Wollen; seine Selbstauseinandersetzung hierüber mit den hieher bezüglichen Lehranschauungen Bonaventura's, Thomas', Heinrich's; Stel-

lungnahme gegen Anselm's unvermittelten Realismus im Punkte der menschlichen Willensfreiheit (Seite 113—118). Uebereinstimmung mit Anselm in der Fassung des Standes der Justitia originalis und des Peccatum originale, Polemik gegen abweichende Fassungen dieser Lehrpunkte, speciell gegen Heinrich v. Gent; Mängel der Anthropologie des Duns Scotus. Seine Ansicht über die Gerechtigkeit der Heiden, Verwandtschaft derselben mit jener Baco's (S. 119—126). Die Gnaden- und Erlösungslehre des Duns Scotus: Ablehnung der Ansichten Thomas' und Heinrich's über das Subject der Gnadenwirkung, Bestreitung der Satisfactionstheorie Anselm's (S. 127—134). Bestreitung der thomistischen Auffassung des Sacramentes (S. 134—136). Die scotistische Auffassung des Seligkeitsstandes im Gegensatze zu jener Heinrich's und Thomas' (S. 136—139).

Fünftes Capitel.

Die Denklehre des Duns Scotus.

1. Die Logik als Darstellung des rationalen Denkverfahrens; die Syllogistik als Regel der ratiocinativen Denkthätigkeit, der Syllogismus als Subjectum primum et proprium der Logik (S. 139—144). Die übrigen Subjecte der Logik als Denklehre; Gliederung der logischen Bücher des Aristoteles nach Thomas Aquinas und Duns Scotus. Darstellungsweise der formalen Logik bei Scotus, Erweiterung ihres Stoffes durch die von seinen unmittelbaren Vormännern aufgenommenen neuen Lehrerörterungen (S. 144—150).

2. Unterbau der Syllogistik durch die Lehre vom Urtheil. Eintheilung der Urtheile nach der logischen Beschaffenheit der Subjectstermini als Termini discreti oder communes (S. 150 f.). Unterscheidung der Urtheile nach ihrem qualitativen Charakter: kategorische und hypothetische Urtheile; über die Convertibilität derselben (S. 152—156). Von den Modalsätzen als Unterart der kategorischen Urtheile; Regeln ihrer Convertirbarkeit (S. 156—160).

3. Ueber die Zulässigkeit von Schlüssen aus particulären, unbestimmten oder rein negativen Prämissen (S. 160—163). Erörterungen über die drei aristotelischen Schlußfiguren (S. 163—166). Ueber die Verbindung von Modalurtheilen mit Propositiones de inesse in den Schlußprämissen; über Contingenzsyllogismen, über die aus der Verbindung von Urtheilen de possibili vel contingenti mit Nothwendigkeitsaussagen resultirenden Schlußsätze (S. 166—172). Syllogismi hypothetici, Syllogismi ex hypothesi, Syllogismi ostensivi. Syllogismus expositorius, Zirkelsyllogismus, Syllogismus ad impossibile, Petitiones principii, inductives Denkverfahren [S. 172—178). Requisite eines logisch giltigen Syllogismus, Scheinsyllogismen (S. 178—180).

Sechstes Capitel.

Die Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Duns Scotus.

1. Von den menschlichen Erkenntnißkräften und den ihnen entsprechenden Erkenntnißobjecten. Die menschliche Seele ursprünglich eine Tabula rasa, die Sinneserkenntniß als Samengrund der intellectiven Erkenntniß. Charakteristischer Unterschied zwischen den sinnlichen Erkenntnißkräften und dem Intellecte im Verhältniß zum Wesen des Gesammtmenschen; Verhältniß der cognoscitiven Potenzen

zur Seelensubstanz und untereinander; Ordnungsverhältniß der cognoscitiven Potenzen (S. 180—186). Intellective Erkennbarkeit des Singulären, Grenzen derselben; das Esse actualis existentiae als grundhaftes Object der intellectiven Erkenntniß, Wesen derselben als Erhebung vom Zufälligen und Veränderlichen zum Nothwendigen und Bleibenden, Bewahrheitung dieses Charakters der menschlichen Erkenntniß im Erkennen des Einzeldinges (S. 186—190). Verhältniß des Intellectus agens zum Intellectus possibilis, potentielle Einheit beider. Der Intellectus agens als intellectives Sehvermögen, confuses und distinctes Sehen d. i. unvermitteltes und im Allgemeingedanken vermitteltes Erkennen des Intellectes, zeitliche Priorität der Cognitio confusa vor der Cognitio distincta im actuellen Erkennen, umgekehrtes Verhältniß im habituellen und virtuellen Erkennen (S. 190 bis 192). Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß das Erkennen keine Selbstverähnlichung der erkennenden Seele mit irgend einem concreten Objecte, der Gedanke des Seienden als solchen das dem menschlichen Intellecte adäquate Erkenntnißobject (S. 193—195). Proportionsverhältniß der Erkennbarkeit der concreten Dinge zu ihrer Anschaubarkeit; Abstufungen der Erkennbarkeit von den niedersten Dingen bis zu den höchsten hinan: Grad und Modus der Erkennbarkeit der Sinnendinge, des menschlichen Selbst, der englischen Naturen, Gottes (S. 196—198).

2. Vermittelung aller menschlichen Erkenntniß im Allgemeingedanken als Garanten der Wahrheit derselben; das Urtheil als wesentliche Form dieser Vermittelung, die Intentiones primae als Object der Vermittelung, Festhaltung der Intentiones primae durch das Mittel der Sprache, Verhältniß der Grammatik zur Ontologie und Logik (S. 199—203). Bedingtheit der Wahrheit der Urtheile und Sätze durch die logische Congruität derselben; Nothwendigkeit einer genauen Fixirung der sachlichen Bedeutung der sprachlichen Termini zur Vermeidung sachlich unwahrer Aufeinanderbeziehungen von Subject und Prädicat der Urtheile; von den Fallaciis in dictione (S. 203—210). Allgemeine Wahrheitsbedingungen der Urtheile; Abstufungen der Urtheile nach ihrem Wahrheitscharakter; accidentell wahre und nothwendig wahre Urtheile, Propositiones primo verae (S. 211—216).

3. Das Wissen als Erkennen aus Gründen, die Primo vera als Haltpunkte der wissenschaftlichen Erkenntniß; der Syllogismus als Vehikel der demonstrativen Erweisung des Wahren (S. 216—220). Grundhaftes und abgeleitetes Wissen, Einheit und Vielheit der Wissenschaften; Verhältniß des Duns Scotus zur aristotelischen Dreitheilung der Scientiae theoricae: Metaphysik, Mathematik, Physik (S. 220—224). Reduction aller Arten intellectiver Selbstbethätigung auf die ihnen entsprechenden Habitus: Habitus intellectivi und operativi zusammt deren Unterabtheilungen: Habitus reales und rationales, Habitus agibilium et factibilium. Eintheilung der Habitus infusi; die Theologie als die dem intellectiven Glaubenshabitus entsprechende Scienz; praktischer Charakter derselben (S. 225—229).

Siebentes Capitel.

Die Ontologie und Metaphysik des Duns Scotus.

1. Die Metaphysik als Ontologie. Object der Ontologie: das Sein als solches. Die zehn Genera des Seienden, Verhältniß derselben unter einander;

Streit über die Frage, ob das Sein in den verschiedenen Kategorien analogice oder univoce prädicirt werde, und wie Aristoteles zu dieser Frage sich verhalte (S. 229—240). Selbsteigene Quidität der Differentiae ultimae und der Passiones entis; Passiones entis convertibiles, Passiones disjunctivae: Contrarietas, Oppositio relativa; Begriff des Ordo (S. 240—245).

2. Die Metaphysik als Usiologie und Aetiologie: Ordo eminentiae und Ordo dependentiae; Verhältniß beider Ordines zu einander. Das im Ordo dependentiae enthaltene Verhältniß zwischen Causans und Causatum, Eintheilung der Causae, Verhältniß derselben untereinander; die höchste Welturſache als Primum eminens, Primum efficiens und Primum finitivum oder ultimus finis (S. 245 bis 250).

3. Einigung der drei Grundbestimmtheiten der höchsten Welturſache im Gedanken des göttlichen Seins als des unendlichen, absolut nothwendigen und absolut vollkommenen Seins. Unzureichendheit der menschlichen Vernunft zur stricten Erweisung aller in den drei Grundbestimmtheiten der höchsten Welturſache enthaltenen Vollkommenheitsattribute; Stehenbleiben des Metaphysikers bei der Idee des unendlichen Seins als des absoluten Ideales des metaphysischen Denkens (S. 250—255).

Achtes Capitel.

Die Welt- und Naturlehre des Duns Scotus.

1. Materie und Form als Componenten alles Geschaffenen: Die Materia prima als Primum patiens in ihren Unterschieden als Materia primo-prima, secundo-prima, tertio-prima; die Form als Actus der Materie, selbstständige Entität der Materie, Undenkbarkeit reiner Formwesen (S. 255—264). Reduction der Unterschiede der Dinge auf Primo diversa, die Häcceität als singularisirende Determination der concreten Substanzialität (S. 264—267).

2. Grundhafte Scheidung der kosmischen Substanzen: einfache und zusammengesetzte d. i. körperliche Substanzen. Gleichartigkeit der Materie der himmlischen und irdischen Körper; die Unbeseeltheit der Gestirne bloß durch den Glauben gewiß, die Lehre vom Empyreum ausschließlich der Theologie angehörig (S. 267 bis 270). Gliederung der siderischen Welt, Action derselben auf die sublunarische Welt (S. 273—271).

3. Wesentliche Form des Weltdaseins: Zeit, Raum, Bewegung (S. 274 bis 278).

Neuntes Capitel.

Die Anthropologie und Psychologie des Duns Scotus.

1. Die Constituenten des Menschenwesens, specifischer Modus ihrer Verbindung, kosmische Bedeutung ihrer Verknüpfung im Menschen. Ideeller Zusammenhang der Anthropologie mit der Christologie, Bestreitung der anthropologischen Grundanschauung der Thomisten (S. 278—286).

2. Die Seele als Lebensprincip des Menschenleibes, die Art ihrer Gegenwart in demselben, Gliederung der Seelenpotenzen, Verhältniß derselben untereinander und zur Essenz der Seele, Selbstauseinandersetzung des Duns Scotus

hierüber mit den differenten Anschauungen der zeitgenössischen Scholastik; Vermittelung der aristotelischen Zweitheilung der intellectiven Potenzen mit der augustinischen Dreiheit: Memoria, Intellectus, Voluntas (S. 286—293).

3. Von der moralischen Anlage des Menschen: das Problem der Willensfreiheit, Verhältniß des wahlfreien Willens zur sittlichen Vernunft (Synderesis) sowie zur Gnade, der Wille als specifisches Subject der Gnade, Verhältniß dieser Auschauung zur thomistischen (S. 294—301). Ueber die Subjectirung der verschiedenen Arten von Tugenden (theolog. Tugenden, Cardinaltugenden) in den seelischen Potenzen; Selbstauseinandersetzung des Duns Scotus hierüber mit Thomas, Aegydius, Romanus, Heinrich v. Gent; Rangverhältnisse der verschiedenen Tugenden (S. 301—305). Vorrang des Willens vor dem Intellecte, Folgerungen hieraus in Bezug auf das Wesen der Seligkeit, Bekämpfung der entgegengesetzten thomistischen Ansicht, sonstige Abweichungen von der thomistischen Anschauung rücksichtlich des jenseitigen Seins der menschlichen Seele (S. 305 bis 311).

Zehntes Capitel.

Die Lehre des Duns Scotus von den körperlosen Geistwesen.

1. Existenz und kosmische Location der Engelwesen, Verhältniß derselben zu Raum und Zeit; Aeviternität der Engelwesen, controverse Erörterungen über die richtige Auffassung der englischen Aeviternität gegen Bonaventura und Heinrich v. Gent. (S. 311—320).

2. Specifische Art der Lebensbethätigung der englischen Geistwesen im Erkennen und Wollen; Selbstauseinandersetzung des Duns Scotus hierüber mit Thomas Aquinas und Heinrich von Gent (S. 320—326).

3. Organisation des Engelreiches. Verhältniß der kosmischen Location des Engelgeistes zu jener der Menschenseele, nähere Aneinanderrückung beider; allgemeine Bedeutung der Angelologie des Duns Scotus (S. 326—331).

Eilftes Capitel.

Die Gotteslehre des Duns Scotus.

1. Das überweltliche Sein Gottes; Arten seiner Erweisbarkeit. Auffassung und Beurtheilung des Anselm'schen Gottesbeweises von Seite des Duns Scotus, Stellung desselben zu seinen Vorgängern im Franciscanerorden (Alexander Halesius, Bonaventura), zu Thomas Aquinas und Heinrich v. Gent (S. 331—337). Wesensbeschaffenheit des überweltlichen göttlichen Seins; Bestehen des Duns Scotus auf einer rein aposteriorischen Ermittelung der Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, Ablehnung einer speculativen Deduction derselben, Polemik gegen Heinrich und Thomas (S. 337- 343). Das göttliche Wirkungsvermögen; Unzureichendheit der menschlichen Vernunft zur rationalen Erweisung der Allmacht Gottes (S. 343—345).

2. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre; suprarationaler Charakter derselben, Anknüpfungspunkte für die rationale Erweisung ihrer Glaublichkeit (SS. 345, 346). Das Mysterium der göttlichen Zeugung, Bemühung des Duns Scotus um eine

der absoluten Geistigkeit des göttlichen Wesens entsprechende Auffassung desselben; Abweisung naturalisirender Erklärungsweisen; rationale Verdeutlichung des göttlichen Spirationsactes (S. 345—355). Rechtfertigung der Formel Filioque. Ablehnung einer die Grenzen sachlicher Berechtigung überschreitenden Polemik gegen die Lehrauffassung der Griechen (S. 355—357). Causation der Personunterschiede in Gott durch die Relationen; Beantwortung der dagegen erhobenen Einwendungen. Der göttliche Vater Principium quod, nicht Principium quo generationis, wie Thomas will (S. 358—367). Begründung der scotistischen Auffassung des trinitarischen Processes aus der augustinischen Dreiheit: Memoria, Intellectus, Voluntas als creatürlicher Nachbildung der göttlichen Dreieinheit; die expressive und declarative Bedeutung des Verbum divinum, Ablehnung einer passivistischen Beziehung desselben auf das creatürliche Sein gegen Heinrich v. Gent (S. 367—372).

3. Die Lehre des Scotus vom göttlichen Weltgedanken; Ablehnung einer denknothwendigen Selbstbeziehung Gottes auf ein außergöttliches Object, Polemik gegen Thomas und Heinrich (S. 372—377). Ob Gott seit ewig schaffen konnte; Bekämpfung Heinrich's, der dieß für unmöglich hält, Bestreitung der von Thomas für die Unerweislichkeit eines zeitlichen Weltanfanges angeführten Argumente (S. 377—381). Die Beschaffenheit der Welteinrichtung vom göttlichen Willen abhängig; mangelhafte Vermittelung dieses Gedankens mit der physikalischen Weltlehre des Duns Scotus, Einschränkung seiner factischen Geltung auf die anderseinkönnende moralische Ordnung (S. 382—385). Unterschied zwischen dem auf die allgemeine Ordnung und dem auf die Einzelwesen gerichteten Willen Gottes; die Gerechtigkeit des göttlichen Willens als Grundbestimmtheit desselben, Zusammenhang der hierauf bezüglichen Lehre des Duns Scotus mit seiner Lehre von den göttlichen Eigenschaften, sein Verhältniß zur thomistischen Auffassung derselben (S. 385—391).

Zwölftes Capitel.

Die Lehre des Duns Scotus von der creativen und gubernativen Thätigkeit Gottes.

1. Begriff des Schaffens, Grundbestimmtheit des creatürlichen Seins, Unabhängigkeit der göttlichen Productio ad extra von der immanenten Productivität des göttlichen Seins (gegen Heinrich), die Erschaffung und Erhaltung der Weltdinge ein Werk der drei göttlichen Personen zumal (S. 391—396).

2. Scotus, Lehre von der göttlichen Weltleitung; ungenügende Behandlung derselben, unzureichende Vermittelung zwischen den physikalisch-naturalistischen Elementen seiner philosophischen Weltlehre und seinem wundergläubigen Supranaturalismus (S. 396—402).

3. Erörterungen über das Böse und das Uebel. Scotus' Verhältniß zu Augustin's Lehre vom Malum; seine Bemängelung Augustin's und Anselm's von Seite der Schwierigkeit, Gott von der Urheberschaft des Bösen zu entlasten, Unzureichendheit und Unsicherheit seiner eigenen Anschauungen in diesem Punkte (S. 402—408). Ueber das Malum poenae und sein Verhältniß zur Ordnung des Ganzen (S. 408—410).

Dreizehntes Capitel.

Die Hamartiologie und Charitologie des Duns Scotus.

Das Wesen der Sünde im Allgemeinen; Unterschied der Sünde Adam's von jener der Engel. Scotus' Auffassung der summa rectitudo des Urzustandes, Wesen und Beschaffenheit der Justitia originalis (S. 410—415). Begriff des Peccatum originis, formales und materiales Element desselben; Möglichkeit einer natürlichen Seligkeit für die ungetauft verstorbenen Kinder (S. 415—418). Der Habitus charitatis als das in den Erlösten der Justitia originalis substituirte göttliche Donum; Möglichkeit einer Erfüllung der göttlichen Gebote von Seite der dieses Donum Ermangelnden, Art und Grenze dieser Möglichkeit (S. 418—421). Das Wesen des Habitus charitativus in seinem Verhältniß zu den übernatürlichen Tugenden des Glaubens und Hoffens. Formale Identität der Gnade und der Charitas; die Acceptatio habitualis als das Wesentliche im Begriffe des Habitus justitiae, allgemeine Anschauung des Scotus vom Wesen des psychischen Habitus (S. 421—427).

Vierzehntes Capitel.

Die Christologie und Soteriologie des Duns Scotus.

1. Denkmöglichkeit und Modus der Incarnation. Abstract metaphysische Denkbarmachung derselben, Ablehnung der speculativen Erklärungsversuche; die persönliche Proprietät des göttlichen Wortes als Ratio formalis der Terminirung der menschlichen Natur in der göttlichen, die menschliche Seele als Medium quo (nicht Medium quod) der Assumtion der menschlichen Natur (S. 427—433). Zeitliche Simultaneität der Entstehung der Seele und des Leibes Christi, Coincidenz dieser Entstehung mit dem Momente der Incarnation; die heilige Jungfrau als secundäre Activursache der Bildung des Leibes Christi in ihrem Schooße; Zusammenhang dieser Anschauung mit der Lehre des Duns Scotus von der unbefleckten Empfängniß (S.433—436).

2. Ueber das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Doppeltes Esse actualis existentiae in Christus, doppelte Filiation Christi, Adoptivsohnschaft Christi als Menschen, Ableitung der Impeccabilität Christi aus der ihm eingegossenen Gnadenfülle (S. 437—440). Damit congruirende Erklärung der intellectuellen Vollkommenheit der Seele Christi. Die Visio beata der Seele Christi, von Thomas abweichende Auffassung derselben bei Duns Scotus; die von ihm der Seele Christi zugeschriebene Cognitio abstractiva und intuitiva (S. 441 bis 447). Die Leidensfähigkeit der menschlichen Natur Christi: Die seelische Leidensfähigkeit Christi, Polemik gegen die Auffassung derselben von Seite Heinrich's v. Gent (S. 448—453). Natürliche Sterblichkeit des Erdenleibes Christi; Bekämpfung der von Bonaventura und Varro für die Unvermeidlichkeit des actuellen Sterbens Christi angeführten Gründe; Vertheidigung der natürlichen Verweslichkeit des Leibes Christi gegen Heinrich v. Gent (S. 353 f.)

3. Die verdienstliche Freiwilligkeit der Selbsthinopferung Christi. Christus als ein Verdienender vom Momente der Incarnation angefangen; Christus als

Verdienender für sich und alle Anderen, die Beatification der menschlichen Natur Christi kein Verdiensterwerb Christi (S. 454—457). Das Erlösungsverdienst Christi ein endliches, von der göttlichen Acceptation abhängiges Verdienst; extensive Unbegrenztheit und rückwirkende Kraft desselben, Modus der Rückwirkung auf die heilige Jungfrau. Vollständige Repräsentation aller Rangstufen himmlischer Menschenbeseligung (S. 457—462).

Fünfzehntes Capitel.

Die Sacramentenlehre des Duns Scotus.

1. Von den Sacramenten im Allgemeinen: Nothwendigkeit und Zweck derselben; das ex opero operato wirksame alttestamentliche Sacrament der Beschneidung als Aequivalent des christlichen Taufsacramentes. Polemik gegen die thomistische Auffassung des Wesens der neutestamentlichen Sacramente (S. 462—465). Worin sich der Vorzug der neutestamentlichen Sacramente vor jenen des Alten Testaments bekunde; Ableitung der Siebenzahl der kirchlichen Sacramente (S. 465—471).

2. Die Lehren des Duns Scotus über Taufe und Buße. Unwiederholbarkeit des Taufsacramentes, Polemik gegen die thomistische Begründung derselben; Darlegung der inneren Gründe der Unwiederholbarkeit bestimmter Sacramente (S. 471—475). Die Buße als moralischer Act; die freiwillige Uebernahme eines schuldigen Strafleidens als Tilgungsmittel des Reatus culpae; Bekämpfung der thomistischen Ansicht über den Reatus culpae (S. 476—480). Die durch das natürliche und göttliche Gesetz geforderten Requisite der Buße; die Buße als Sacrament, der Priester als Minister dieses Sacramentes (S. 480—483).

3. Die scotistische Theologie des Altarssacramentes: Erörterungen über die Form dieses Sacramentes (S. 483—485). Ueber den Präsenzmodus des eucharistischen Christus; Selbstauseinandersetzung des Duns Scotus über einzelne Punkte dieser Frage mit Thomas Aquinas und Richard a Media Villa (S. 485 bis 490). Begriff und Wirkung der Transsubstantiation; actives und passives Verhalten der nach Vollzug der Transsubstantiation zurückbleibenden sinnlichen Accidenzen des Sacramentes, kritische Bezugnahme auf verschiedene hierauf bezügliche Meinungsäußerungen (S. 491—496).

Sechzehntes Capitel.

Duns Scotus über Ordnung, Recht und Gesetz in der kirchlichen Gemeinschaft.

1. Die Ehe als Grundwurzel der menschlichen Gesellschaft; die Bindung des Geschlechtsverkehres an die eheliche Gemeinschaft unverletzliche göttliche Satzung. Die väterliche Gewalt im Naturrechte begründet, die Auctoritas politica im positiven Rechte (S. 496—498). Begründung des positiven Rechtes durch das göttliche, dessen Herrschaft aufrecht zu erhalten Beruf der Kirche ist. Einigung der kirchlichen Gewaltfülle in der Person des Papstes als plenipotentiären Inhabers der äußeren kirchlichen Jurisdiction. Das geistliche Strafrecht in seinem Unterschiede vom weltlichen Strafrechte; Auslegungsregeln des kirchlichen

Rechtes, Unterscheidung der authentischen Gesetzeserklärung der kirchlichen Machthaber von der bloß doctrinellen Gesetzeserklärung der kirchlichen Rechtsbücher (S. 498—502). Eintreten des Duns Scotus für die moralische Verpflichtung der weltlichen Fürsten zur Application des Taufzwanges an ihre nichtgetauften Unterthanen (S. 502 f.).

2. Die Anschauungen des Duns Scotus über die privatrechtlichen Verhältnisse: Ursprüngliche Gütergemeinschaft, das Recht des Privatbesitzes ausschließlich im positiven Gesetze begründet; Behandlung der Lehren über Eigenthums-, Erwerbs- und Vertragsrecht mit Beziehung auf die Restitutionspflicht (S. 504—508).

3. Das Eherecht: weder die Monogamie, noch die Unauflöslichkeit der Ehe stricte im natürlichen Gesetze begründet, sondern in einer unmittelbaren göttlichen Anordnung. Unvermitteltes Nebeneinanderstehen des weltentsagenden Ascetismus und naturalistischer Inclinationen in Auffassung der natürlichen Weltdinge bei Duns Scotus; Erklärungsgrund dieser Gespaltenheit seines Denkens (S. 508 bis 512).

Druckberichtigungen:

S. 3, Anm. 1 ist am Schlusse der zweiten Zeile ein (:) statt des (;) zu setzen.

S. 45, Zeile 10 von oben: den statt der.

S. 70, Zeile 16 von oben: in die Theologie statt in der Theologie.

S. 72 ist das (,) am Ende der Zeile 12 von oben an das Ende der Zeile 11 hinaufzurücken. — Auf eben derselben Seite hat in der Columnenüberschrift zu stehen: Viertes Capitel statt Drittes Capitel.

S. 117, Anm. 4 hat die Citation zu lauten: QQ. LXXXIII, qq. 4 et 21 statt qq LXXXIII, 99. 4 et 21.

S. 153, Anm. 5, letzte Zeile: als fünfter statt fünfter.

Erstes Capitel.

Die Franciscanerschule des 13. Jahrhunderts in ihrem Verhältnisse zu jener der Dominicaner; ursprüngliche Anknüpfungspunkte der ersteren, specielle Beeinflussungen derselben in England.

Wie Thomas Aquinas der hervorragendste theologische Lehrer des Dominicanerordens ist, so sein Antagonist Johannes Duns Scotus jener des Franciscanerordens. Duns Scotus repräsentirt indeß keineswegs so schlechthin das ursprüngliche Verhältniß der Lehrweise seines Ordens zu jener des anderen Ordens; sein Auftreten fällt vielmehr in eine Zeit, in welcher die Franciscanerschule von der im 13. Jahrhundert allgewaltigen peripatetischen Strömung trotz ihres anfänglichen Ankämpfens gegen dieselbe so sehr beherrscht war, daß der Gegensatz gegen die Dominicaner als eigentliche Träger derselben nicht mehr durch das relative Zurückgreifen auf die Mystiker und Platoniker des 12. Jahrhunderts, sondern nur durch eine andere Auffassung und Gestaltung der in den Schulen ausnahmslos zur Herrschaft gelangten peripatetischen Doctrin sich halten ließ. Der Antagonismus des Duns Scotus machte sich als kritisches Correctiv der in der Dominicanerschule zur Herrschaft gelangten Auffassung und Verwerthung der peripatetischen Schulweisheit für die Zwecke der christlichen Erkenntniß geltend, und trug als skeptische Anstreitung der im Thomismus vollzogenen Art der Versöhnung von Glauben und Wissen bereits auch die stillschweigende Andeutung der Nothwendigkeit einer zukünftigen völligen Umgestaltung und Neugestaltung des auf durchwegs veränderten Unterlagen aufzuführenden Gebäudes einer christlichen Gesammterkenntniß in sich. Duns Scotus stellte sich hiemit unverkennbar über den seine Ordensgenossenschaft beherrschenden Gesichtskreis hinaus, und konnte in seiner unmittelbaren geschichtlichen Nachwirkung nur dazu beitragen, die durch seine Impulse

bleibend bestimmte Schule seines Ordens von den Bahnen der durch ihre ersten Lehrer eingeleiteten gedankenmäßigen Vermittelung des überlieferten kirchlichen Glaubensbewußtseins abzudrängen; in seinem eigentlichen Wesen aber verstanden diente sein Auftreten einer höheren geschichtlichen Nothwendigkeit, und bedeutete für sein Zeitalter die innerhalb des geistigen Gesichtskreises desselben mögliche Wahrung der Freiheit des Gedankens und der durch keine unzulänglichen Auctoritäten beirrten selbstständigen Ueberzeugung. Vor den höchsten unabweislichen Auctoritäten des Glaubens und der Erkenntniß in Ehrfurcht sich beugend, wollte er durch sein geistiges Schaffen und Wirken einzig der Ehre des Höchsten dienen, und die Kirche im reinen Glanze ihrer geistigen Hoheit zeigen — ein Strebeziel, das bei keinem Anderen der Scholastiker in so eigenartiger Unmittelbarkeit wie bei ihm zu Tage trat.

Der ursprüngliche Zweck des vom heiligen Franz von Assisi gegründeten Ordens war die Erneuerung des urchristlichen Apostolates mit seiner Armuth und Weltentsagung, um in Kraft dieser Erneuerung auch die Kirche selbst im apostolischen Geiste zu erneuern, das Streben nach christlicher Heiligkeit und Vollendung allwärts in den Seelen zu wecken, das Beispiel der unmittelbaren Nachfolge Christi in continuirlicher lebendiger Veranschaulichung der Welt vor Augen zu halten, alles Leid und Elend mit dem Troste der christlichen Barmherzigkeit zu trösten, und in aufopfernder Hingebung den geistlich Verlassenen und leiblich Armen Alles zu werden. Wissenschaftliche Ziele und Bestrebungen standen mit diesen, in ihrer Art höchsten, aber durchaus praktischen, auf eine sittliche Regeneration des allgemeinen Weltlebens abzielenden reformatorischen Plänen anfangs nicht in Verbindung, zwangen sich indeß, wenn schon nicht dem Stifter, so doch der von ihm gegründeten Ordensgenossenschaft bald als nicht zu umgehende Bedingungen gedeihlicher Wirksamkeit auf, die ja nicht bloß auf die Armen und Niedrigen sich beschränken, sondern die gesammte christliche Gesellschaft durchdringen, ja über den Bereich derselben hinaus in die fernen Länder der Ungläubigen sich erstrecken sollte. Selbst die den Armen zu leistenden Dienste, die denselben zu erweisenden Werke leiblicher und geistlicher Barmherzigkeit heischten mancherlei Geschick, mancherlei Einsichten und Kenntnisse, welche wie jene der Arzeneikunde, oder des richtigen methodischen Verfahrens einer eindringlichen religiösen Volksbelehrung, durch Studium nnd Uebung erworben werden mußten. Bereits Bruder Elias, der erste noch von Franciscus selber

bestellte oberste Meister des Ordens betonte den Werth und die Nothwendigkeit wissenschaftlicher Bildung; Robert Grossetête, Bischof von Lincoln, ein Gönner des Ordens,[1] bemerkte gegen den ihm befreundeten Minister Provincialis Petrus von Tewksbury, daß der neuentstandene Orden ohne Pflege wissenschaftlicher Studien rasch seinem Verfalle entgegeneilen würde. Dieß fühlten auch die Leiter und Brüder des Ordens selber, welche Werth darauf legten, literarisch gebildete Männer als Genossen ihrer Gemeinschaft zu gewinnen und sie als Lehrer in den Schulen ihrer Klöster zu verwenden. In dem berühmten Pariser Lehrer Alexander Halesius († 1245), der in bereits vorgerückter Lebenszeit einer der Ihrigen wurde und ihnen durch 17 Jahre angehörte, hatten sie ihren ersten Vertreter an der berühmtesten Schule der Christenheit, welchem sich bald in regelmäßiger Ordnung eine Reihe von Nachfolgern anschloß.

Der Orden hatte vor dem Tode seines Stifters (4. Octob. 1224) sich über Italien nach Frankreich, Spanien und Portugal verbreitet. auch in Deutschland, Ungarn, England Eingang gesucht; 42 Jahre nach dem Hinscheiden des heiligen Franciscus zählte er bereits 8000 Klöster in 23 Provinzen. Ihr erster Minister Provincialis in England war Agnellus von Pisa, der eine Ordensschule in Oxford errichtete, und den an der Oxforder Universität lehrenden Robert Grossetête bat, auch der Ordensschule seine Mühen zuwenden zu wollen.[2] Nachdem Robert zum Bischof von Lincoln erhoben worden war (1235), trat an seine Stelle Magister Petrus, später Bischof in Schottland, nach diesem Johann von Wesebam, später Bischof von Coventry (1245) und dann Thomas Walleus, später Bischof von St. David in Wales (1248). Der Nachfolger des Agnellus, Albert von Pisa, später vierter Minister Generalis des Ordens, errichtete bereits in verschiedenen Städten Englands, wo Franciscanerconvente sich befanden, Ordensschulen, die er mit Lehrern aus dem Orden selber besetzte; unter diesen war Adam de Marisco, der zu Oxford lehrte, der berühmteste.[3] Der vierte Minister Provincialis Wilhelm von Notingham

[1] Vgl. Robert's Aeußerungen in seinen Briefen an den Minister Generalis Elias, sowie an Papst Gregor IX und Cardinal Raynald (nachmals Alexander IV); Roberti Grosseteste Epistolae (ed. Luard, London 1861) Epp. 31, 41, 58, 59.

[2] Vgl. Thomas de Eccleston: De adventu Minorum in Angliam. Collatio X. Abgedr. in Monumenta Franciscana (ed. Brewer, London 1858), S. 57 ff.

[3] Ueber die Art, wie er dem Orden gewonnen wurde: Eccleston Coll. III., S. 15 f.

verfügte, daß an den Universitäten Englands stetig junge Glieder des Ordens zu Lehrern für die Schulen des Ordens gebildet werden sollten; sie errangen auch bald das Amt von öffentlichen Lehrern an den Universitäten von Oxford und Cambridge selber,[1] und erwarben an auswärtigen Schulen Ruf und Namen. Wie vordem schon Engländer: Alexander Halesius und Thomas Wallensis in Paris als Lehrer geglänzt hatten, so waren es alsbald auch englische Franciscaner, welche, wie Radulph de Colebruge und Richard von Cornwall (Richardus Anglicus) und später Johann von Peckham, ehe sie in Oxford lehrend auftraten, bereits an der Pariser Universität das Lehramt verwaltet hatten. So groß war der Lerneifer und die geistige Strebsamkeit der englischen Franciscaner, daß sie an verschiedene auswärtige Schulen des Ordens, nach Lyon und Cöln, nach Irland und Dänemark gesendet wurden, um dem daselbst empfundenen Bedürfniß nach tüchtigen Lehrern zu genügen.

Der erste dem Orden angehörige Lehrer an der Oxforder Universität war Adam de Marisco, dem Robert von Lincoln innigst befreundet[2] und von Roger Baco den erleuchtetsten Männern seiner Zeit beigezählt.[3] Er war ohne Zweifel auch einer von den Mitbegründern der Lehrtraditionen, welche wir noch bei Duns Scotus und später in den englischen Franciscanern nachwirken sehen, unbeschadet der Modificationen und Correcturen, welchen jene Traditionen, wie in der Natur der Sache lag, zufolge der Bewegungen auf dem Gebiete der scholastischen Theologie im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts unterlagen. Ohnedieß hätte es die geistige Gemeinsamkeit der englischen Franciscaner mit ihren festländischen Ordensgenossen, sowie der dominirende Einfluß der Pariser Hochschule nie dahin kommen lassen, daß sich unter ihnen eine dem Gesammtgeiste des Ordens und der allgemeinen kirchlichen Strömung widerstrebende Lehrweise hätte bilden können. Wir wissen aus den Schicksalen des Roger Baco, des geistig am meisten hervorragenden Mitgliedes der englischen Ordensprovinz, welcher strengen Ueberwachung und Disciplin ein vom Geiste der Gesammtheit abweichendes oder über denselben hinausgreifendes Streben

[1] Verzeichnisse der theologischen Lehrer der Franciscaner an beiden englischen Universitäten: Monumenta Franciscana p. 552—557.

[2] Vgl. seinen Briefwechsel mit Robert in Monumenta Franciscana p. 92—176.

[3] Vgl. unsere Abhandlung: Psychologie, Erkenntniß- u. Wissenschaftslehre des Roger Baco. (Wien 1879.) S. 37.

des Einzelnen unterworfen war. Dessenungeachtet wird man aber den englischen Franciscanern eine bestimmte Eigenart der Denkauffassung und der wissenschaftlichen Bestrebungen nicht absprechen können, und eben so wenig wird darüber ein Zweifel obwalten, daß dieselbe auf den durch Grossetête und Adam de Marisco repräsentirten Geist der Oxforder Schule zurückzuführen sei. Eine Bestätigung hiefür bietet sich in den unverkennbaren Nachklängen bestimmter Gedanken Baco's bei Duns Scotus und in der unverkennbaren Gemeinsamkeit des allgemeinen geistigen Bildungstypus Beider dar. Diese geistige Gemeinschaft und Gedankenverwandtschaft fällt um so mehr in's Gewicht, je unwahrscheinlicher es ist, daß Duns Scotus unmittelbar von Baco Unterricht empfangen habe. Denn in die Jugendzeit des Duns Scotus, der nach Einigen a. 1265, nach Anderen a. 1274 geboren war, fällt die langandauernde Kerkerhaft Baco's, welchem die Ungunst des Nachfolgers Bonaventura's im Ordensgeneralate, des Hieronymus von Ascoli (nachmaligen Papstes Nikolaus IV) kaum die Ausübung einer Lehrthätigkeit in den Klöstern des Ordens gestattet haben dürfte.

Der Einfluß der Oxforder Schule auf Duns Scotus bekundet sich in der an verschiedenen Stellen seiner Schriften hervortretenden Vertrautheit mit den mathematischen Disciplinen, wie sie nach Baco's Zeugniß hauptsächlich nur in England, speciell in Oxford betrieben wurden. Für Studien in der Geometrie, Optik und Astronomie war, wie Baco klagt, in den Schulen der Mendicantenorden von dazumal kein Interesse vorhanden, ja selbst an der Pariser Universität wurde ihnen, wie er hinzufügt, kaum eine Stätte gegönnt.[1] Desto eifriger wurden sie während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in England gepflegt, und auch Robert von Lincoln gehörte zu ihren Freunden und Förderern; es möchte kaum zu zweifeln sein, daß sowol sein Rath, als auch die Einwirkung der Oxforder Hochschule, an welcher viele Franciscaner studierten, auf die Art ihres Studienbetriebes Einfluß nahm. Bei Duns Scotus tritt noch ein anderes Kennzeichen seiner Abkunft aus der Oxforder Schule hervor: die Aufmerksamkeit, die er der Sprache als Vehikel des Gedankenausdruckes beilegt. Wir wissen aus Baco's Mittheilungen, welchen Werth Robert von Lincoln auf die Kenntniß der gelehrten Sprachen legte, und in Baco's Klagen über Vernachlässigung des Studiums derselben er-

[1] Op. tert., c. 11 (ed. Brewer, p. 37).

kennen wir den Zögling der Oxforder Schule. Demzufolge werden wir auch nach dieser Seite hin in Duns Scotus die von jener Schule ausgegangenen Anregungen nicht zu verkennen haben.

Neben den allgemeinen Beziehungen des Duns Scotus zur Oxforder Schule lassen sich auch ganz specielle zu Roger Baco, trotzdem daß er dessen unmittelbarer Schüler kaum sein konnte, nicht verkennen. Der in der Grammatica speculativa des Duns Scotus zu Tage getretene Versuch einer allgemeinen Grammatik[1] ist die Ausführung eines Gedankens, der sich bei Baco ausgesprochen findet;[2] der in Baco's Anschauungen hervortretende Individualismus fordert lebhaft zu einer Vergleichung desselben mit jenem des Duns Scotus heraus. Trotz der Ungunst und Verfolgung, von welcher Baco betroffen wurde, hat er sicher Freunde und Anhänger unter seinen Ordensgenossen gefunden; wie seine Schriften später durch Abschriften vervielfältiget wurden und zum größten Theile bis heute handschriftlich erhalten geblieben sind, so wurden sie schon zu seinen Lebzeiten von seinen Freunden und Anhängern innerhalb und außerhalb seiner Ordensgenossenschaft gelesen. Duns Scotus verwerthete die aus denselben geschöpften Anregungen in ähnlicher Weise, wie Thomas Aquinas jene seines Lehrers Albert, nämlich so, daß er sie für den Betrieb der Theologie, den er sich als Lebensberuf erkoren hatte, verwerthete und das aus Baco Geschöpfte sich in selbstständiger Weise aneignete und umbildete. In diesem Sinne haben wir also in Duns Scotus nicht bloß einen Zögling der Oxforder Schule, sondern speciell bis auf einen gewissen Grad auch einen Schüler Baco's, so wie in diesem einen Wegbereiter des Duns Scotus zu erkennen.

---

[1] Vgl. unsere Abhandlung über die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus. Wien 1877.

[2] In einer handschriftlich vorhandenen Grammatica graeca Baco's (siehe Charles, Roger Bacon, sa vie etc. Paris 1861. S. 263) heißt es: Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur.

Zweites Capitel.

Lebensgang und schriftstellerische Thätigkeit des Duns Scotus.

Ueber das Leben und Wirken des Duns Scotus sind nur dürftige und unzureichende Nachrichten vorhanden.[1] Wie seine Herkunft unbekannt, Zeit und Ort seiner Geburt unsicher sind, so gleicht auch sein Ausgang aus dem irdischen Leben einem räthselhaften Ereigniß, welches eine mehrfache Erklärung und Deutung gefunden hat. Sein voller Name lautet Johannes Duns Scotus; nach Wadding deutet das Cognomen Duns auf seinen Vaterort, das Agnomen Scotus auf sein Vaterland hin. Duns = Dunsensis bedeutet nach Wadding den aus Dun oder Dunum Gebürtigen; unter Dunum ist demselben Gewährsmanne zufolge ein Flecken in der Provinz Ulster zu verstehen, somit Irland, in alter Zeit Scotia geheißen, das Vaterland des Duns Scotus. Gegen die Behauptung, daß Dunstane (verkürzt Duns) in Northumbrien als Vaterort des Duns Scotus anzusehen sei, beruft sich Wadding auf die bekannte Grabschrift des Duns Scotus: Scotia me genuit, Anglia me suscepit etc., woraus unabweislich folge, daß Scotus nicht in England geboren sein könne. Ebensowenig lasse sich aber an Schottland als sein Heimatland denken; in der von dem Ordensgeneral Bonaventura entworfenen Eintheilung der Provinzen des Franciscanerordens erscheine die Provincia Hibernia sive Scotiae; außerdem mache es die sehr geringe Zahl von Klöstern des Ordens in Schottland, das gar nicht einmal als besondere Ordensprovinz gezählt wurde, minder wahrscheinlich, daß ein in Schottland Geborner den Eintritt in den Orden angesucht habe, als ein geborner Irländer, dem das Dasein und Wirken des Ordens durch eine weit größere Zahl von Klöstern nahegerückt gewesen sei.

[1] Vgl. hierüber außer der aus Wadding's Annales ordinis Minorum (ad a. 1304 et 1308) in seine Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus hinübergenommenen Biographie desselben noch Ferchi, vita Duns Scoti, Cöln 1622. — Janssen, animadversiones et scholia in apologiam nuper editam de vita et morte Duns Scoti. Cöln 1622. — Colganus, tractatus de vita, patria, scriptis Duns Scoti. Antwerpen 1655.

Wie Vaterland und Geburtsort, ist auch das Geburtsjahr des Duns Scotus unsicher. Nach Andreas Thevet[1] wäre er bei seinem Tode 43 Jahre alt gewesen, also a. 1265 geboren worden. Nach Anderen erreichte er bloß das Alter von 34 Jahren; demzufolge wäre a. 1274 sein Geburtsjahr. Ebenso muß dahingestellt bleiben, in welches Kloster er als Ordensnoviz eintrat. Die Einen lassen ihn zu Dunum in Irland, Andere zu Dumfrisium in Schottland, oder zu Newcaster in Northumbrien, oder auch zu Oxford die Aufnahme in den Orden nachsuchen. Wadding bekennt seine Ungewißheit in diesem Punkte. Sicher ist nur das Eine, daß er seine Studien in Oxford zurücklegte und daselbst zum Lehrer sich bildete. Er soll in seinen frühesten Jahren stumpfen Geistes gewesen sein, so daß er nur mit Mühe und Anstrengung den Forderungen seiner Lehrer zu genügen vermochte; da er in den hiedurch ihm verursachten Nöthen flehentlich den Schutz der heiligen Jungfrau anrief, soll ihm diese im Traume erschienen und ihren Beistand verheißen, aber ihn zugleich auch zu ihrem besonderen Dienste verpflichtet haben. Von da an war er ein inniger Verehrer derselben und ein begeisterter Vorkämpfer für ihre heilige Ehre, wie er denn auch später an der Pariser Universität als ritterlicher Paladin für das Dogma de immaculata Virginis conceptione eintrat.

Ueber die raschen Fortschritte, welche er in seiner Lernzeit machte, und über die umfassenden Kenntnisse, welche er sich erwarb,[2] sind wir nur aus seinen Werken unterrichtet; die Namen seiner Lehrer sind uns nicht überliefert, jenen des Wilhelm Varro ausgenommen, an dessen Stelle er trat, als dieser von Oxford hinweg an die Pariser Universität berufen wurde. Gegen Ende des Jahres 1304 treffen wir auch Duns Scotus in Paris; es sollte nämlich dazumal über Antrag des Pariser Ordensconventes dem Universitätskanzler ein neuer Candidat des Baccalaureats präsentirt werden, und zwar im gegebenen Falle der Statuten des Ordens gemäß ein Ordensmitglied aus einer nichtfranzösischen Ordensprovinz. Der Ordensgeneral Fr. Gundisalvi ver-

[1] Thevet dem Franciscanerorden angehörig († 1590), Reisender und Kosmograph, Verfasser verschiedener Werke, darunter einer Histoire des plus illustres et savans hommes etc. Paris 1584.

[2] Wadding citirt als Belege für die Kenntnisse des Duns Scotus aus der Geometrie, Astronomie und Optik verschiedene Stellen des Opus Oxoniense: 2 dist. 2, qu. 9; dist. 14, qu. 2: 4 dist. 43, qu. 3. Das Jus civile — bemerkt

fügte,[1] daß dieses Mal Johannes Scotus, dessen Geistesschärfe und ausgezeichnete Einsicht, löblicher Wandel und allverbreiteter Ruf ihm aus genauer Information bekannt, für das erledigte Baccalaureat zu präsentiren sei. Dem Baccalaureat folgte binnen Kurzem die Erlangung der höchsten akademischen Würde, des Doctorgrades, nach und auf dem Ordenscapitel zu Toulouse wurde er sofort a. 1307 zum Regens der Schule bestimmt.

Der Anlaß seiner Versetzung aus Oxford nach Paris war für ihn höchst ehrenvoll. Es sollte nämlich auf Geheiß des Papstes und im Beisein der päpstlichen Legaten zur Beilegung der zwischen den beiden Orden der Dominicaner und Franciscaner über die Frage de immaculata Conceptione ausgebrochenen Streitigkeiten eine öffentliche Disputation statthaben. Die Franciscaner beriefen Duns Scotus von Oxford nach Paris als Disputator, und er führte bei diesem Redekampfe die Waffen der theologischen Dialektik mit solcher Gewandtheit und Sicherheit, daß er allgemeine Bewunderung hervorrief. Damals soll ihm das Ehrenprädicat Doctor subtilis entweder durch Papst Clemens V, welchem über den Verlauf der Disputation Bericht erstattet wurde, oder wie Wadding für wahrscheinlicher hält, durch den bei der Disputation anwesenden Pariser Bischof beigelegt worden sein.

Im Jahre 1308 hatte er auf Befehl des Ordensgenerals Gundisalvi sich nach Cöln zu begeben. Es wird erzählt, daß er die ihm zugegangene schriftliche Weisung empfing, da er eben mit seinen geistlichen Schülern sich an irgend einem Orte außerhalb der Stadt zur Erholung befand. Ohne in das Kloster zurückzukehren, trat der strenge Ordensmann die Reise nach Cöln an, nachdem er den ihn umgebenden Genossen Lebewohl gesagt hatte. Die Geistlichkeit und Bürgerschaft Cölns soll ihn, da er der Stadt bereits nahe war, mit feierlichem Geleite haben einholen lassen. Die Ursache seiner Versetzung nach Cöln wird verschieden angegeben; die Einen vermutheten, der Neid des ersten Regens der Schule, der als Minister der französischen Ordens-

---

Wadding — citire Scotus selten, desto öfter das Jus canonicum, ganz im Einklange mit den Anschauungen des Roger Baco, welche wir an einem anderen Orte nachwiesen. Vgl. unsere Abhandlung: Psychologie, u. s. w. des Roger Baco S. S. 39 u. 107.

[1] Gundisalvi's Brief an die Vorstände des Franciscanerklosters abgedr. bei Wadding Opp. I, p. 9.

provinz zugleich sein Vorgesetzter war, habe es bewirkt, daß der ihn völlig verdunkelnde berühmte Lehrer Paris verlassen mußte. Andere sagen, zu Cöln habe man seiner benöthiget, um entweder die Franciscanerschule daselbst zu heben oder gemeinhin, dem Wunsche der Cölner gemäß, die glorreichen Tage, in welchen ein Albert und Thomas in Cöln gewirkt, zu erneuern. Eine dritte Vermuthung ist, daß man gegenüber den eben dazumal so dreist und gefahrdrohend auftretenden Beguinen und Apostolikern eines Mannes bedurft habe, dessen geistige Kraft und weithin berühmter Name das gesunkene Ansehen der Kirche und Geistlichkeit wieder zu heben geeignet war. Dieser Erwartung hat Duns Scotus, wie ein von Wadding angeführter Vers eines Epitaphs über seinem Grabe lehrt, auch vollkommen entsprochen. Nur währte seine Wirksamkeit sehr kurze Zeit; am 8. November desselben Jahres, in welchem er nach Cöln gekommen war, wurde er durch einen plötzlichen Tod der irdischen Zeitlichkeit entrückt.

Das rasche Ende des im kräftigsten Mannesalter stehenden berühmten Lehrers rief Deutungen hervor, deren Verbreitung sein irdisches Ende in dasselbe Dunkel, von welchem seine Herkunft bedeckt ist, zu hüllen geeignet war. Es kam, allerdings erst lange nach seinem Hinscheiden, die Sage auf, er sei im Starrkrampfe liegend für todt gehalten und lebendig begraben worden; dieser Unglücksfall, dessen Unglaublichkeit Wadding gegen Abraham Bzovius darzuthun sich bemüht, wurde mit Zuthaten ausgestattet, welche denselben in's Gräßliche verzerrten. Andere beseitigten die mit der Vorstellung des Lebendigbegrabenwerdens sich verknüpfenden widerwärtigen Empfindungen durch die Annahme, Duns Scotus habe sich, da er als Scheintodter begraben wurde, im Zustande ekstatischer Entrückung befunden, so daß die gewaltsame Erstickung seines leiblichen Lebens die Empfindungen seiner in paradiesischen Regionen weilenden Seele gar nicht habe erreichen können.

Die Leiche des Verblichenen wurde anfangs an einer bescheidenen Stelle in der Minoritenkirche zu Cöln[1] beigesetzt. Sie ruhte daselbst bis in die Zeiten des Papstes Sixtus IV (1471—1484), der aus dem Franciscanerorden hervorgegangen und ein begeisterter Vertheidiger der von seinem Orden vertretenen Lehre de immaculata Conceptione,

[1] Ad introitum Sacrarii, prope altare Trium Regum. Wadding Vita Scoti c. 13 (Scot. Opp. I, p. 20).

die Begehung ihrer kirchlichen Feier bestätigte, und den Bekennern der noch nicht zum förmlichen Dogma erhobenen Lehre besondere geistliche Gnaden zuwendete. Dazumal wurde nun beschlossen, die sterblichen Ueberreste des Duns Scotus, des siegreichen Vertheidigers jener Lehre an einem ausgezeichneten Orte, nämlich in der Mitte des Chores der Kirche zu bestatten. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts wurde die neue, seinen Gebeinen zugewiesene Stätte mit einem Monumente geschmückt (1513). Hundertsechs Jahre später (a. 1619) wurde die Grabstätte abermals eröffnet; die theilweise mit Erde vermischten Gebeine wurden in einem Doppelsarge aus Blei und Eichenholz hinterlegt, zusammt einer Urkunde über den vorgenommenen Act und einer Abschrift der Urkunde über die a. 1513 stattgehabte Beisetzung. Dieser neue Act galt abermals dem Vorkämpfer der Immaculata Conceptio und fiel zwischen die zwei von Paul V a. 1617 und Gregor XV 1622 erlassenen Decrete, in deren ersterem anbefohlen wurde, daß in allen öffentlichen Disputationen nur die Immaculata Conceptio, nicht aber deren Gegentheil vertheidiget werden dürfe, während das zweite Decret diese päpstliche Weisung auch auf die nicht öffentlichen Erörterungen der betreffenden Lehre ausdehnte.

Die von Duns Scotus hinterlassenen Schriften sind der Mehrzahl nach in der Form von Commentaren abgefaßt. Er schrieb Commentare über mehrere Bücher der heiligen Schrift,[1] die nur handschriftlich existiren, Commentare über die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus, sowie zu verschiedenen Schriften des Aristoteles. Ohne Anlehnung an einen fremden Text sind abgefaßt die Grammatica speculativa, die Tractatus de rerum principio und de primo principio, die Theoremata, die Collationes, Quaestiones miscellaneae, Quaestiones quodlibetales und ein unvollendet gebliebener Tractatus de cognitione Dei.

Als philosophische Commentare des Duns Scotus sind zu nennen jene über die logischen Schriften des Aristoteles mit Einschluß der

[1] Lectura in Genesin — Commentarius in quatuor Evangelia — Comm. in Epistolas S. Pauli Wadding hatte vor, diese Arbeiten des Duns Scotus in einer zweiten Hauptabtheilung seiner Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus folgen zu lassen; sein Unternehmen blieb jedoch bei den 12 Foliobänden der ersten Hauptabtheilung stehen.

Isagoge des Porphyrius,[1] die Quaestiones in libros de anima,[2] und eine Auslegung der Metaphysik des Aristoteles in doppelter Bearbeitung.[3]

Der in den zweiten Band der Wadding'schen Gesammtausgabe aufgenommene Commentar über die acht Bücher der aristotelischen Physik kann laut den von Wadding in der vorausgeschickten Censura gegebenen Nachweisungen nicht von Duns Scotus selber herrühren; daß er auf Rechnung unseres Autors gesetzt werden konnte, erklärt Wadding daraus, daß es mehrere Joannes Scoti gab, darunter einer, welcher unserem Autor der Zeit nach sehr nahe gerückt, a. 1309 als Magister artium zu Paris erscheint. Diesem also ist mit großer Wahrscheinlichkeit der fragliche Commentar zuzuschreiben. Der von Duns Scotus selber verfaßte und in seinem Commentar zur Metaphysik des Aristoteles wiederholt citirte Commentar in Libros octo Physicorum ist sonach nicht mehr vorhanden oder mindestens bis jetzt noch nicht aufgefunden worden. Auch gegen den im zweiten Bande der Gesammtausgabe abgedruckten Commentar in libros Meteorum äußert Wadding erhebliche Bedenken, unter welchen das bedeutendste wol dieses ist, daß in demselben der Tractatus de proportionibus des erst a. 1350, allerdings dazumal in hohem Alter verstorbenen Thomas Bradwardina citirt wird. Wadding glaubt, daß man den fraglichen Commentar füglich dem englischen Minoriten Simon Tunsted († 1369) zuschreiben könne, dessen Name allerdings eine Verwechslung mit Duns Scotus erklärlich macht, während andererseits die aus seiner Arbeit hervorleuchtende Vertrautheit mit Mathematik, Optik und Astronomie unsere im vorigen Abschnitte gemachte Bemerkung über den unter den englischen Franciscanern fortwirkenden Einfluß der Oxforder Schule zu bestätigen geeignet ist. Von den beiden

[1] Zum ersten Male durch Mauritius Hibernicus im Drucke veröffentlicht a. 1504, und dann noch sechsmal edirt, letztlich in den ersten Band der Wadding'schen Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus (Lyon, 1639 ff.) aufgenommen. Der Commentar über die aristotelische Schrift de interpretatione liegt in einer doppelten Bearbeitung vor, deren erste gemäß der damaligen Abtheilung der genannten Schrift in zwei Bücher (Erstes Buch: capp. 1—9; zweites Buch: capp. 10—14) in zwei Bücher abgetheilt ist. Auch der zweite Commentar verbreitet sich über den Gesammtinhalt der aristotelischen Schrift, ist jedoch seiner Kürze wegen in einen einzigen Liber zusammengefaßt.

[2] Im zweiten Bande der Waddingschen Gesammtausgabe enthalten.

[3] Im vierten Bande der citirten Ausgabe.

Erklärungen der Metaphysik des Aristoteles führt die eine den Titel Expositio in XII Libros Metaphysicorum, die andere: Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis. Das erstere der beiden Werke, welches auch unter dem Titel Commentum literale in libros XII Metaphys. angeführt erscheint, wurde von dem Schottländer Thomas Dempster († 1625), welchem Ferchi sich anschloß, dem Duns Scotus abgesprochen, und einem Schüler desselben, dem Minoriten Andreas Antonius zuerkannt, und zwar, wie Wadding bemerkt, hauptsächlich aus dem Grunde, um das aus diesem Werke geschöpfte Argument für die irländische Abkunft des Duns Scotus,[1] welchen Demster zu einem gebornen Schottländer machen wollte, zu entkräften. Nun aber enthält das angestrittene Werk directe Verweisungen des Verfassers auf Erklärungen, die er bereits an einem anderen Orte gab; dieser andere Ort sind aber die anerkannt ächten Quaestiones metaphysicales des Duns Scotus. Auch in dem großen Commentar des Duns Scotus zu den Sentenzenbüchern des Lombarden finden sich Erklärungen, welche mit den im angestrittenen Werke enthaltenen in auffälliger Weise zusammenstimmen. Richtig ist nur so viel, daß der von Duns Scotus herrührende Text des Werkes durch Zusätze seines Schülers Antonius Andreas erweitert und durch sonstige redactionelle Vornahmen modificirt wurde,[2] was seiner Zeit bereits Mauritius Hibernicus in der von ihm veranstalteten Druckausgabe des Werkes bemerklich machte. Dieser wies ein gleiches Verfahren des Antonius Andreas auch an den Quaestiones Metaphysicales nach, deren Text indeß nicht vollständig vorliegt. Es fehlen nämlich die Quaestiones undecimi libri, die vielleicht von Duns Scotus gar nicht ausgearbeitet worden sind; die Quaestiones libri decimi et duodecimi sind erst von Wadding

[1] In Lib. VII, Sum. 2, c. 4 des genannten Werkes (Opp. Tom. IV, p. 233) kommt folgende Stelle vor: In diffinitione albi non ponitur necessario homo; sed in diffinitione Francisci vel S. Patricii necessario ponitur animal, sicut subjectum in diffinitione propria passionis. Dazu bemerkt Wadding (Opp. Tom. I, p. 3): Occurrerunt ex affectu mentis religionis et nationis patroni, Franciscus instituti et Patricius regni; ita namque in consuetudinem abiit, ut quos ferventer amamus, facilius sermone compellemus, et quos affectu fovemus, exprimamus affatu.

[2] Der Beachtung nicht unwerth erscheint eine aus dem handschriftlichen Exemplar der Wadding'schen Druckausgabe dieses Commentars am Schlusse desselben angefügte Bemerkung, auf welche Erdmann (Gesch. der Philosophie §. 214) aufmerksam macht. Dieser zufolge müßte man den Commentar für die

aufgefunden und dem von Cavellus revidirten und gereinigten Texte der ersten neun Bücher angeschlossen worden, obschon Mauritius seiner Zeit das ganze Werk gesehen zu haben versicherte. Zwischen die Expositiones und Quaestiones schaltete Wadding[1] eine vor ihm nur von Possevin erwähnte kürzere Schrift ein: Conclusiones ex XII libros Metaphysicorum Aristotelis, eine kurze Zusammenfassung der in den beiden vorgenannten Werken umständlich beleuchteten Metaphysik des Aristoteles.

Von den obengenannten, nicht in Commentarform abgefaßten Schriften des Duns Scotus wurde bloß die Grammatica speculativa beanstandet, für welche der belgische Franciscaner Heinrich Willot († 1599) in seiner Literärgeschichte des Franciscanerordens[2] die Urheberschaft Alberts de Saxonia in Anspruch nahm. Er blieb jedoch mit dieser Behauptung vereinzelt stehen, und der Zusammenklang verschiedener Stellen der Grammatica speculativa mit Aeußerungen in den Commentaren des Duns Scotus zu den logischen Schriften des Aristoteles rechtfertiget zur Genüge die herkömmliche Annahme, daß Duns Scotus der Verfasser derselben sei. Sie steht in engster Beziehung zu den logischen Schriften des Duns Scotus, indem sie die grammatischen Functionen der Wortbildung und Wortverbindungen von Seite der in ihnen sich vollziehenden logischen Functionen erörtert; daher Wadding die Ansicht ausspricht, Duns Scotus möge in seinem öfter wiederkehrenden Hinweise auf eine in seiner Jugendzeit abgefaßte Schrift logischen Inhaltes die Grammatica speculativa gemeint haben.

Alle bisher genannten Schriften, deren chronologische Aufeinanderfolge sich nur beiläufig feststellen läßt, faßte Duns Scotus mit Ausnahme der Quodlibetica und der Collationes, welche bei Possevin der gemeingiltigen Ansicht und Ueberlieferung gemäß Collationes

---

Arbeit irgend eines späteren Scotisten halten. Es wäre jedoch vor Allem aufzuhellen, ob jene Glosse von derselben Hand, wie der Codex, herrühre; sie könnte auch jüngeren Ursprunges als der Codex sein, und von Jemand angefügt sein, der um die Identität des Verfassers des als echt scotistisch belobten Commentars mit der Person des Duns Scotus nicht wußte.

[1] Scot. Opp. IV, p. 463—494.

[2] Athenae Orthodoxorum sodalitii Franciscani. Lüttich 1589.

[3] Vgl. unsere Abhandlung über die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus. Wien 1878.

Parisienses heißen,[1] zu Oxford ab. Das Hauptwerk der Oxforder Lehr- und Studienthätigkeit des Duns Scotus ist indeß sein berühmtes Opus Oxoniense, d. i. der in Oxford abgefaßte große Commentar über die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus, welcher den Gesammtgehalt seiner theologisch-philosophischen Lehren in sich faßt, und zu welchem sich die übrigen Oxforder Arbeiten theils als Vorstudien, theils als nebenhergehende Erläuterungen und Erörterungen verschiedener Einzelmaterien jenes Hauptwerkes verhalten.[2]

Eine verkürzte Wiedergabe des Opus Oxoniense sind die Reportata Parisiensia, welche ihren Namen davon haben, daß Duns Scotus Vieles aus seinem Hauptwerke in das neue kürzere Werk, welches aus seinen Pariser Vorlesungen erwuchs, herübernahm, mit Beiseitelassung oder bedeutender Einschränkung der scholastisch-dialektischen Ausführungen und der mit denselben verbundenen polemischen Auseinandersetzungen des Opus Oxoniense. Gleich diesem an die in den Sentenzen des Petrus Lombardus befolgte Abtheilung und Aufeinanderfolge der Materien sich haltend, zerfällt es wie das Opus Oxoniense in vier Bücher, in deren Ausarbeitung er vom ersten auf das vierte überging, und dann erst an das zweite und dritte sich machte.[3] Da er im dritten Buche bis zur Dist. 18 gekommen war, wurde er von Paris nach Cöln abgerufen; darum haben die Handschriften am Schlusse der Dist. 18 die Bemerkung: Et sic finis disputationis in aula. Der übrige Theil dieses Buches (Dist. 19—39)

---

[1] Sie erschienen zuerst mit anderen zu Venedig gegen Ende des 15. Jahrhunderts gedruckten Werken, aber in einem sehr fehlerhaften Texte. Der Minorit Antonius de Fantis veranstaltete a. 1510 eine verbesserte Ausgabe; eine dritte wurde bald darauf durch den Serviten Romulus Laurentianus besorgt, und dem Praefectus generalis des Servitenordens Angelus Morellius, wegen seiner profunden Kenntniß der scotistischen Doctrin Anima Scoti genannt, dedicirt. Um dasselbe Werk nahm sich weiter noch der Augustiner-Eremit Paulinus Berti an. Für die Aufnahme in die Wadding'sche Gesammtausgabe wurde es durch Hugo Cavellus vorbereitet.

[2] Er füllt in der Wadding'schen Gesammtausgabe unter Hinzugabe der Erläuterungen von Lychetus, Poncius und Hiquäus sechs Bände (Tom. V—X) aus

[3] Die erste Ausgabe dieses Werkes wurde durch den Augustiner-Eremiten Thomas Penchet, Professor in Padua besorgt (Venedig 1477). Diesem folgte mit einer neuen Ausgabe der Minorit Philippus a Bagnacavallo (Venedig, 1505). Die dritte Edition ist jene des Mauritius Hibernicus (Venedig 1522). Dann folgten mehrere andere Ausgaben an verschiedenen Orten, darunter jene des Hugo Cavellus, deren Text auch in die Wadding'sche Gesammtausgabe aufgenommen ist.

wurde durch einen Scotisten aus dem Opus Oxoniense ergänzt, von welchem Wadding die vier letzten Distinctiones als bloße Wiedergabe des Textes des Oxoniense wegließ, aber auch über den anderen mehr selbstständigen Theil der Arbeit des Ergänzers sich nicht günstig äußert. Umgekehrt ist der Schluß des vierten Buches des Oxoniense, von Dist. 49, qu. 12 angefangen von dem Herausgeber desselben aus den Reportatis entlehnt, daher ihn Wadding in seiner Ausgabe bei den Reportatis weggelassen hat.[1]

Die letzte schriftstellerische Arbeit des Duns Scotus sind seine Quodlibetica, 21 Fragen behandelnd, über welche Duns Scotus öffentlich zu disputiren hatte, als er zum Doctor der Pariser theologischen Facultät ernannt werden sollte. Ohne Zweifel haben wir in den Quodlibeticis eine nachträglich niedergeschriebene Ausarbeitung jener Fragen vor uns, deren Beantwortung in Verbindung mit dem ausführlichen Commentar des Lychetus den letzten Folioband der Wadding'schen Ausgabe füllt.

Duns Scotus wirkte mit der überwältigenden Macht einer geistig überlegenen Persönlichkeit auf die Schulen seines Ordens ein, welche in ihm zugleich auch den Rückhalt sowohl gegen die Ordenstheologie der Dominicaner, wie gegen die seit dem 14. Jahrhundert um sich greifenden nominalistischen Tendenzen suchten und fanden. Seine Lehre wurde auf mehreren Generalcapiteln des Ordens als die für alle Schulen desselben vorgeschriebene Doctrin erklärt; wann es zum ersten Male geschah, weiß Wadding, der Geschichtschreiber des Ordens, nicht zu sagen, vermuthet aber, bald nach dem Tode des Duns Scotus, da dieser bereits von Occam der Doctor Ordinis genannt werde, und Antonius Andreas seine Metaphysik und Theologie für die Schulen des Ordens in Compendienform gebracht habe. Indeß lehrt die ziemlich bewegte Geschichte der Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts deutlich genug, daß es einen Scotismus als fixe und stabile Doctrin nicht so bald gegeben haben dürfte. Hervorragende Glieder des Ordens, wie Petrus Aureolus und Occam, gingen, wenn schon von Duns Scotus geistig beeinflußt, ihre eigenen Wege; das theologisch-kirchliche Ansehen des Duns Scotus scheint auch innerhalb seines Ordens erst im Fortgange der Streitigkeiten über die Immaculata

[1] Vgl. die aus dem Texte der Reportata gelieferten Nachweise dieser Aufeinanderfolge der Ausarbeitung bei Wadding in den Prolegomenis zum Opus Parisiense (Opp. Tom. XI).

Conceptio zur siegreichen allgemein anerkannten Geltung gelangt zu sein. Erst dann, als man die Werke des Duns Scotus zu commentiren begann, konnte sich die geistige Gleichförmigkeit einer Schule im engeren Sinne des Wortes innerhalb des Ordens bilden. Commentatoren des Duns Scotus treten aber erst seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auf. Als solche sind zu nennen der Irländer Mauritius a Portu († 1513), einst Lehrer der Theologie in Padua, zuletzt Erzbischof von Tuam;[1] Franciscus Lychetus aus Brescia († 1520), letztlich Minister Generalis des Ordens; der Irländer Johannes Poncius (c. a. 1550), Lehrer der Theologie in Rom; der schon öfter erwähnte Hugo Cavellus, der in Löwen und Rom lehrte, zum Minister Generalis des Ordens, und letztlich zum Erzbischof-Primas von Irland aufstieg;[2] Antonius Hiquäus, gleichfalls ein Irländer († 1641).

Als Darsteller, Bearbeiter und Apologeten der Lehre des Duns Scotus heben wir hervor: Johannes de Rada,[3] Albergoni,[4] Bonaventura Baro,[5] Claudius Frassenius,[6] Hieronymus de Monte Fortino,[7] Amand Hermann,[8] welcher letztere sein Werk den drei Orden der

[1] Mauritius soll fast über alle Werke des Duns Scotus längere oder kürzere Erklärungen geschrieben haben. Wadding fand bloß jene zur Isagoge, zu den Schriften de primo principio, Theoremata, Metaphysica auf, und verleibte sie seiner Ausgabe der Werke des Scotus ein.

[2] Von diesem rühren neben den schon oben erwähnten Erklärungen zu den ersten drei Büchern des Opus Oxoniense noch folgende in die Wadding'sche Gesammtausgabe aufgenommene commentatorische Arbeiten her: die Scholien und das Supplement zu den Libris de anima; die Scholien zu den beiden Werken über die Metaphysik, die Erläuterungen der Quodlibetica und Collationes. Ueber das von Cavellus für die Reinigung und Verdeutlichung des verderbten Textes der Reportata Parisiensia Geleistete vgl. Erdmann Gesch. d. Philos. §. 214 (Bd. I, S. 410 der 3. Aufl.).

[3] Controversiae inter Thomam et Scotum. Venedig 1599.

[4] Resolutio doctrinae Scotisticae. Lyon 1643.

[5] Joannes Duns Scotus per universam philosophiam: logicam, physicam, metaphysicam, ethicam contra adversantes defensus. 3 Voll. Cöln 1668.

[6] Scotus Academicus, seu universa doctoris subtilis theologica dogmata hodiernis academicorum moribus accomodata. Paris 1680.

[7] Summa ex Scoti operibus concinnata juxta ordinem et dispositionem Summae S. Thomae Aq. Rom 1728; 5 Voll. fol.

[8] Sol triplex in eodem universo i. e. universae philosophiae cursu integer trium solennissimorum doctorum, nempe magni Aurelii Augustini, lactei et melliflui Bernardi et subtilissimi Joannis Duns Scoti menti conformatus. Sulzbach 1676.

Augustiner, Cisterzienser und Franciscaner widmete, und hiemit andeutete, nach welchen Seiten der Scotismus wahlverwandtschaftliche Beziehungen suchte und unterhielt. Als Beispiel der Art und Weise, wie sich der Scotismus mit den philosophischen Anschauungen eines über die scholastische Bildungsepoche schon weit hinausgeschrittenen Zeitalters auseinandersetzte, möge die Philosophia peripatetica des italienischen Minoriten Joseph Anton Ferrari[1] aus der Mitte des 18. Jahrhunderts angeführt werden.

Drittes Capitel.

Duns Scotus nach seinen schriftstellerischen Eigenschaften im Allgemeinen gewürdigt; seine Leistungen als Ausleger des Aristoteles und theologischer Sententiarier.

Duns Scotus war eine vorwiegend kritische Natur, seine Gedankenarbeit aber durch das ihm vorliegende Materiale mannigfacher und differenter Schulüberlieferungen bedingt. Seine nächste Aufgabe konnte nur diese sein, sich von seinem Standpunkte aus, welcher eben so sehr durch seine besondere geistige Anlage, als durch die in seiner englischen Heimat empfangene geistige Grundrichtung bedingt war, mit dem ihm vorliegenden Erbe der mittelalterlichen Schulwissenschaft zurechtzusetzen, um hiedurch zum bestimmten und klaren Bewußtsein dessen, was in ihm als selbstige persönliche Ueberzeugung zum Durchbruche strebte, zu gelangen. Daraus erklärt sich, daß der weitaus größere Theil seiner literarischen Arbeitsthätigkeit in kritisch-commentatorischer Thätigkeit aufging, in welcher allerdings auch die Ergebnisse eines sehr energischen Selbstdenkens zu Tage traten, ohne daß er jedoch dazu gekommen wäre, diese Ergebnisse in einem geschlossenen systematischen Zusammenhange darzulegen. Zu einem derartigen Unternehmen ließ ihn der vorzeitige Abschluß seiner irdischen Laufbahn nicht gelangen. Es fehlt in den von ihm hinterlassenen Schriften nicht an Anläufen zu einer systematischen Zusammenfassung seiner geistigen Anschauungen; als solche Anläufe sind zu bezeichnen der Tractat de primo principio, die Theoremata, das umfangreiche Werk de rerum principio. Man

[1] Philosophia peripatetica adversus veteres et recentiores praesertim philosophos firmioribus propugnata rationibus Joannis Duns Scoti subtilium principis. Venedig 1746. 3 Vol. 4°. — Ausführlichere Angaben über die scotistische Literatur in meiner Gesch. d. Thomism. SS. 142 u. 149.

kann sagen, daß jede dieser drei Schriften von einem bestimmten besonderen Gesichtspunkt aus einen Ueberblick seiner geistigen Gesammtanschauung darbietet, die Schrift de primo principio als eine Verzeichnung der Lineamente einer Philosophia prima mit specieller Beziehung auf den Begriff des göttlichen Seins als absoluter Seinsursache, die Theoremata als eine metaphysische Weltlehre unter specieller Hinweisung auf die Grenzen des zeitlichen Vernunfterkennens, die Schrift de rerum principio als eine realphilosophische Darstellung der allgemeinen Weltlehre oder rationale Kosmologie. So interessant und wichtig indeß diese drei Schriften für die Kenntniß der geistigen Eigenart des Duns Scotus sind, so bietet doch keine derselben ein Totalbild der geistigen Gesammtanschauung ihres Verfassers dar; sie tragen das deutliche Gepräge von Vorstudien und Partialbeiträgen zur Darstellung des Gesammtsystems an sich, welches nirgends im Zusammenhange dargestellt, aus seinen Commentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus herausgezogen werden muß. Den genannten drei Schriften lassen sich als vierte die Collationes anreihen, die zwar, wie bereits ihr Titel anzeigt, durchaus keine in sich geschlossene Composition darstellen, aber doch größtentheils Materien verwandten Inhaltes aneinandergereiht enthalten, und speciell die Lehren des Scotus über Intellect und Wille mit Beziehung auf das menschliche und göttliche Erkennen und Wollen darlegen. Gleich den Collationes sind auch die Quodlibetica (21 an der Zahl) aus Disputirübungen in Paris erwachsen, unterscheiden sich aber von den ersteren durch eine größere Ausführlichkeit in der Behandlung ihrer Materien, was sich daraus erklärt, daß sie speciell für die solennen Acte der Magisterpromotionen oder nachträglich aus Anlaß derselben ausgearbeitet wurden; sie beschränken sich demzufolge auf streng theologische Fragen und gleichen in Art und Form der Behandlung vollkommen den Lehrexpositionen der beiden Commentare des Scotus zum Lombarden. Nach Wadding's Dafürhalten ist auch die Schrift de rerum principio aus Disputirübungen, welchen Duns Scotus an der Oxforder Universität präsidirte, entstanden; wenn Wadding aus diesem gelegentlichen Entstehungsgrunde der einzelnen Quästionen dieser Schrift ihren Mangel an innerem Zusammenhang erklären will, so scheint uns dieß zu weit gegriffen, da wirklich, wie oben angedeutet wurde, alle Quästionen durch das Band eines gemeinsamen Hauptthemas zusammengehalten sind, und dieses Thema auch in einer logisch geordneten Aufeinander-

folge der einzelnen Materien entwickelt wird. Nur die letzten zwei Quäſtionen reihen ſich etwas loſe und unverbunden allen vorausgegangenen an; ſie ſind eben nur Andeutungen der Stoffe, welche unter den gemeinſamen allgemeinen Geſichtspunkt ſich gleichfalls noch hätten einbeziehen laſſen. Denn die Lehren über Chriſtus und die Gnade, die in denſelben berührt ſind, werden, wie im Verlaufe dieſes Buches des Näheren ſich zeigen wird, von Duns Scotus als zum Abſchluße der rationalen Weltlehre weſentlich gehörig poſtulirt.

Aus den ſelbſteigenen Angaben des Duns Scotus ergibt ſich, daß der Tractat de rerum principio vor jenem de primo principio abgefaßt wurde, dieſer aber der Abfaſſung der Theoremata vorausgieng. Von dem Tractate de primo principio erfahren wir ferner durch ihn, daß derſelbe vor den Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis, aber nach dem Commentar über die ariſtoteliſchen Bücher de Anima geſchrieben wurde. Wir werden alſo insgemein die eine Syſtemform anſtrebenden philoſophiſchen Schriften des Scotus als Erzeugniſſe anzuſehen haben, die aus ſeinen Studien über die ariſtoteliſchen Bücher herauswuchſen und als deren Reſultate ſich abſetzten. Auf das Studium des Ariſtoteles iſt ja die geſammte Geiſtesarbeit des Duns Scotus gebaut; Ariſtoteles begleitet ihn bis zu den höchſten abgezogenſten Fragen der theologiſchen Metaphyſik hinan, die Myſterien der göttlichen Dreieinheit, das immanente Leben Gottes und das göttliche Wirken nach Außen ließen ſich ohne Zuhilfenahme des Ariſtoteles nicht beſprechen. Demzufolge kommt bei der Beurtheilung der ſchriftſtelleriſchen Geiſtesarbeit des Duns Scotus in erſter Linie ſein Verhältniß zu Ariſtoteles, und weiter auch zu den Gewährsmännern, von welchen er ſich in der Auslegung und Beurtheilung des Ariſtoteles beſtimmen ließ, in Betracht.

Duns Scotus hat nur über einen Theil der ariſtoteliſchen Schriften Commentare hinterlaſſen. Die uns erhalten gebliebenen Commentare faſſen ſich in drei Gruppen zuſammen: Commentare über die logiſchen Schriften des Ariſtoteles mit Einſchluß der Isagoge des Porphyrius, ein Commentar zu den Büchern de Anima, eine doppelte Erklärung der Metaphyſik des Ariſtoteles. Die Erklärungen zu den Büchern de Anima haben eigentlich auf den Namen eines Commentares keinen Anſpruch, da ſie nirgends direct auf den Text des Ariſtoteles eingehen; die ganze Arbeit könnte weit eher als ein in der gewohnten ſcholaſtiſchen Form abgefaßter Tractat über die Seelenvermögen bezeichnet

werden, als welche sie sich den oben genannten selbstständigen philosophischen Arbeiten des Duns Scotus anreiht.[1] Somit bleiben uns als eigentlich commentatorische Arbeiten nur jene über die logischen Schriften und über die Metaphysik des Aristoteles übrig. Unter diesen kann nur die Expositio in XII Libros Metaphysicorum als eine Expositio literalis gelten; der zweite Commentar zur Metaphysik, so wie die Commentare zu den logischen Schriften enthalten in der Form von Quaestiones selbstständige, nach scholastischer Methode ausgeführte Erörterungen über die im Texte des Aristoteles berührten Materien, und enthalten somit nicht so sehr eine Erklärung des Textes, als vielmehr eine Darstellung und Beleuchtung der Fragethemata der peripatetischen Schulwissenschaft im Zeitalter des Duns Scotus. Demzufolge enthalten diese commentatorischen Arbeiten fast durchgehends nur die selbsteigene Doctrin des Duns Scotus, allerdings unter geziemender Respectirung der maßgebenden Auctorität des Aristoteles, die häufig gegen abweichende Ansichten zum endgiltigen Entscheide aufgerufen wird. Dabei hält sich Scotus durchaus nicht für verpflichtet, dem Texte der commentirten Bücher bis zu deren Ende zu folgen. Seine Auslegung der Isagoge Porphyrii beschränkt sich unter Vorausschickung selbstständiger Erörterungen über Begriff und Aufgabe der Logik sowie über das Wesen der Universalien auf Besprechung des in Capitel 2—5 der Isagoge enthaltenen Lehrstoffes, an welchen Duns Scotus erst in der qu. 12 des aus 36 Quästionen bestehenden Commentars herankommt. Ebenso mündet der Commentar über den Liber de Categoriis (super praedicamenta) erst bei qu. 5 in den Anfang des Textes des aristotelischen Werkes ein, und folgt sodann dem Texte bis zum Ende des Buches, jedoch so, daß der weitaus größere Theil der Erörterungen des Duns Scotus den vier ersten Kategorien zufällt (qq. 12—36), so wie weiter auch die Lehre von den Gegensätzen ausführlich erörtert wird (qq. 37—42), während der noch übrige Theil des Buches[2] in zwei Quästionen abgethan

[1] Hugo Cavellus, der auf Waddings Wunsch die Herausgabe dieser Schrift besorgte, bemerkt, daß dieselbe bei den älteren Scotisten nur äußerst selten sich erwähnt findet. Wadding besaß einen von Fehlern strotzenden ältesten Druck derselben, dessen Reinigung und Verbesserung Cavellus übernahm, so wie er auch die Erläuterungen zu den einzelnen Quästionen abfaßte, welche zusammt dem von ihm corrigirten Texte in die Wadding'sche Gesammtausgabe der Werke des Scotus aufgenommen wurden.

[2] Arist. Categor. capp. 12—15.

wird, zum Theile wohl darum, weil ihm die Erörterungen des bezüglichen Stoffes theilweise in die Metaphysik, und noch weit mehr in die Physik zu gehören schienen.

Der Commentar zur aristotelischen Schrift de interpretatione, welche die Mittelalterlichen in zwei Bücher abtheilten,[1] liegt, wie schon im vorigen Abschnitte bemerkt wurde, in einer zweimaligen Bearbeitung vor. Die erste Bearbeitung scheidet sich, wie der commentirte Text, gleichfalls in zwei Bücher; die zweite Bearbeitung (als Periherm., Op. II citirt), enthält nur acht Quästionen, und ist darum in Ein Buch zusammengefaßt, obschon sie in das sogenannte zweite Buch des aristotelischen Werkes weiter hinübergreift als die erste Bearbeitung. Das erste Buch der ersten Bearbeitung kommt nicht über die zwei ersten Capitel des aristotelischen Werkes hinaus; dem ersten Capitel sind qq. 1—4, dem zweiten der übrige Theil dieses Buches: qq. 5—13 gewidmet. Es knüpft sich nämlich an dieses zweite Capitel, welches vom Nomen als Satztheil und Subject des Satzes handelt, bei Duns Scotus eine ausführliche Erörterung der Lehre von der Suppositon und Distribution, welche in der mittelalterlichen Logik des 13. Jahrhunderts zu großer Bedeutung gelangt war, und mit der Lehre vom Universale in re und post rem auf's Engste verwachsen ist; wir werden unten in der Darstellung der Logik des Duns Scotus auf diesen Gegenstand zurückkommen und in denselben näher eingehen. Die Erörterungen des zweiten Buches in 10 Quästionen schließen sich an zwei Stellen an, welche in den Anfängen des 10. und 11. Capitels der aristotelischen Schrift zu lesen sind, und befassen sich mit der Lehre vom Verbum als Satzprädicat, sowie von der Beschaffenheit der Satzeinheit für den Fall, daß das Prädicat kein Verbum, sondern ein durch die Verbalcopula mit dem Subject verbundenes Nomen ist. Die zweite Bearbeitung enthält bloß 8 Quästionen, knüpft aber an mehrere Stellen des aristotelischen Werkes an, als die erste, über welche sie dadurch hinausschreitet, daß sie auch die Frage von der Wahrheit und Falschheit der Urtheile in den Bereich ihrer Erörterungen zieht. An die beiden Commentare über das Werk de interpretatione sind in der Wadding'schen Ausgabe der Werke des Scotus sofort auch seine Quaestiones in libros Elenchorum (in 56 Quästionen) angeschlossen; dies wohl darum, weil Scotus sich fast ausschließlich auf die mit dem

[1] Siehe oben S. 12, Anm. 1.

Inhalte der Schrift de interpretatione im inneren Zusammenhange stehende Erörterung der Fallaciae in dictione beschränkt. Das Verhältniß zum Texte des Aristoteles ist in dieser Schrift ungefähr dasselbe, wie in den vorerwähnten commentatorischen Arbeiten.

Die Commentare über die beiden Analytiken des Aristoteles zerfallen jeder in zwei Bücher von ungleicher Länge,[1] indem Duns Scotus sowohl von der ersten, als auch von der zweiten Analytik vorzugsweise nur das erste Buch berücksichtiget. Diese beiden Commentare knüpfen nirgends ostensibel an den Text des Aristoteles an, haben also den Charakter selbstständiger Erörterungen über die in den genannten aristotelischen Werken enthaltenen Materien auf Grund der exegetischen Tradition und des damaligen Entwickelungsstandes der scholastischen Logik. Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, daß außer Robert von Lincoln, dessen Commentar zur zweiten Analytik von Duns Scotus ausdrücklich citirt wird, die auf die Logik bezüglichen Schriften des Robert Kilwardby, der in die damaligen Bewegungen auf dem Gebiete der Logik sehr entschieden eingriff, nicht bloß die Arbeiten des Scotus über die beiden Analytiken, sondern auch seine übrigen Commentare über die logischen Schriften des Aristoteles nicht wenig beeinflußten. Daß die Censurirungen, welchen Kilwardby als Erzbischof von Canterbury gewisse Ausschreitungen auf dem Gebiete der Logik unterworfen hatte, von Duns Scotus beachtet wurden, werden wir unten in dem Abschnitte über die Logik des Scotus sehen.

Von den beiden Commentaren des Scotus zur aristotelischen Metaphysik enthält jeder 12 Bücher, gemäß der Zahl der im Mittelalter gekannten und commentirten Bücher dieses Werkes.[2] Im Commentarius literalis werden die einzelnen Bücher in Capitel mit bei-

[1] Der Commentar über die Analytica Priora enthält im ersten Buche 37 Quäſtionen, im zweiten Buche 8 Quäſtionen. Im Commentar über die Analytica Posteriora besteht das erste Buch aus 47 Quäſtionen, das zweite aus 13 Quäſtionen.

[2] In Folge dessen, daß heute das sogenannte zweite Buch der Metaphysik, theils als kaum zur Metaphysik des Aristoteles gehörig, theils wegen der Zweifelhaftigkeit seiner Echtheit nicht als besonderes Buch gezählt, sondern im Bekker'schen Texte als Anhang zum ersten Buche (A ἔλαττον, I Minus) vorgeführt wird, stimmt die mittelalterliche Zählung der aristotelischen Bücher vom zweiten angefangen mit der heutigen nicht, welche Buch III als Buch II, Buch IV als Buch III u. s. w., Buch XII als Buch XI nimmt. Die beiden letzten Bücher der Metaphysik (XIII und XIV) wurden im Abendlande durch griechische Texte des

gegebenen Inhaltsüberschriften abgetheilt; im zweiten Commentar zerfallen, wie schon sein Titel besagt, die einzelnen Bücher in Quäſtionen, deren Gegenstände in der oben an den Commentaren von ähnlicher Beschaffenheit bemerklich gemachten scholastischen Behandlungsweise erörtert werden. Auf Fragen über Composition, Gliederung und inneren Zusammenhang des aristotelischen Werkes geht Duns Scotus nicht ein; er nimmt den Text desselben einfach als etwas Gegebenes hin, an welchem die Auslegungskunst sich zu üben hat. Indeß enthält der Commentarius literalis–faßliche Uebersichten des Inhaltes jedes einzelnen Buches, aus welchen sich eine Ueberschau über den Gesammtinhalt des Werkes gewinnen läßt. Buch I und II sind einleitenden Inhaltes und verbreiten sich über Wesen und Aufgabe der Metaphysik als erster und höchster Wissenschaft. Im ersten Buche gibt Aristoteles die Meinungen der alten Philosophen vor ihm hierüber an; im zweiten Buche legt er seine eigene Ansicht dar. Die Aufgabe der Metaphysik ist die Erforschung der Wahrheit; nicht dieser oder jener Wahrheit, sondern der Wahrheit schlechthin. In Buch III beginnt er zu untersuchen, was in den Bereich der metaphysischen Erkenntniß falle — eine Untersuchung, welche im Buch IV weitergeführt wird unter beifolgender Hinweisung auf die unverrückbaren Normen einer denkwahren Auffassung des Seienden. Buch V enthält die nöthigen Erklärungen und Erläuterungen der dem Gebiete der metaphysischen Forschung angehörigen sprachlichen Termini, in deren Auseinandersetzung zugleich ein Schattenriß der gesammten Ontologie geboten wird. Buch VI setzt auseinander, mit welcher Art des Seienden sich die Metaphysik zu befassen habe. Bis hieher reicht also die Erörterung über dasjenige, was in den Bereich der Metaphysik gehöre und zwar so, daß Libb. IV—VI die definitive Antwort auf die in Buch III aufgeworfenen

aristotelischen Werkes bekannt; daß sie bereits im Mittelalter in's Abendland kamen, geht aus der oben im ersten Capitel (S. 13, Anm. 2) erwähnten Bemerkung hervor, welche dem Schlusse des ersten Commentars des Scotus zur Metaphysik angefügt ist: Notandum, quod in 13 et 14, qui sequuntur, pertractat Philosophus opiniones aliorum et maxime Pytagoricorum et Platonis . . . . sed quia in dictis libris plurima ponuntur, quae ad philosophiam quam nunc sequimur modicum nos juvant, quia etiam de illis opinionibus multa dicta sunt in praecendentibus libris, ut patet primo et tertio hujus, ideo super duos libros sequentes nullus scribit aliquid, nec ipsos aliquando vidi. Ihr Vorhandensein m Mittelalter wird auch von Jourdain (Gesch. d. aristotelischen Schriften im Mittelalter. Uebersetzt v. A. Stahr. Halle 1831. S. 186) constatirt.

Fragen enthalten.[1] Von Buch VII an beginnt Aristoteles auf den Lehrinhalt der Metaphysik selber einzugehen. Object der Metaphysik ist das Seiende als Reales, welches unter einem dreifachen Gesichtspunkte zu erörtern ist, sofern es erstlich als Subject, zweitens von Seite der dem Seienden als solchem anhaftenden Passiones, und drittens von Seite seiner Principien in's Auge zu fassen ist. Das Seiende als Subject ist das Seiende vornehmlich als Substanz; demnach wird in Buch VII zunächst von der Substanz als solcher gehandelt, in Buch VIII aber speciell auf die Principien der sinnlichen Substanz eingegangen. In beiden Büchern ist das Seiende, sofern es unter die zehn Kategorien fällt, deren erste eben die Substanzkategorie ist, Gegenstand der Betrachtung; in Buch IX hingegen von Seite seiner Eintheilung in das potentielle und actuelle Sein. Alle drei Bücher haben aber mit einander gemein, daß in ihnen das Seiende als Subject oder Träger der Accidenzen in's Auge gefaßt wird. In Buch X handelt Aristoteles von den Passiones, deren Träger das Seiende als solches ist, und zwar vornehmlich vom Unum. Buch XI und XII handeln von den Principien des Seienden, und zwar so, daß in Buch XI die Ausführung dieses letzten Themas der Metaphysik vorbereitet, in Buch XII aber diese Principien selber aufgewiesen werden, als welche Aristoteles die immateriellen Substanzen bezeichnet.

Die von Scotus am Anfange der einzelnen Bücher seiner Expositio literalis gegebenen Uebersichten über den Inhalt der entsprechenden Bücher des aristotelischen Werkes und über ihren Zusammenhang mit den vorausgehenden und nachfolgenden Theilen desselben treffen fast ganz mit den Angaben zusammen, welche Thomas in ähnlicher Weise am Beginne jedes einzelnen Buches seines Commentars zur aristotelischen Metaphysik beibringt. Dieser Umstand in Verbindung mit der sonstigen formellen Gleichartigkeit beider Commentare weist auf ein gemeinsames Vorbild, auf den Commentar des Averroes hin, welchen Beide, Thomas und Scotus, bei Ausführung ihrer Auslegungsarbeit vor sich hatten. Scotus hatte aber nebstdem auch den Commentar des Thomas vor sich, dessen Textauslegung er an verschiedenen

[1] Nam in quarto declaravit ambitum ejus ostendens, ad quae se extendat consideratio metaphysica; et in quinto distinxit intentiones nominum, quae subsunt considerationi hujus scientiae; et in sexto descripsit proprium modum considerandi in hac scientia. Ex quibus omnibus potest colligi solutio questionum disputatarum in tertio, tenentium se ex parte considerationis hujus scientiae. Comm. lit in Metaph. Aristot. VII, c. 1.

Stellen bekämpft; in den Quaestiones in Metaph. Aristot. geht die Polemik in eine Bekämpfung der Thomistischen Doctrin als solcher über, wobei so ziemlich alle Differenzen zwischen Thomismus und Scotismus, wenigstens der Hauptsache nach, zur Sprache gebracht werden. Der Umstand, daß Scotus im Commentarius literalis einzig auf die Auslegung des Thomas Rücksicht nimmt, darf wohl alsein Beleg dafür gelten, daß er derselben eine ungleich höhere Bedeutung beilegte, als jenen des Alexander Halesius und des Aegydius Romanus, deren jede in den Quaestiones in Metaph. Aristot. nur einmal speciell berücksichtigt wird. Seine Bemängelungen am Commentar des Thomas beziehen sich, abgesehen von einer Glosse über die Bemerkung des Thomas zu einer von den Poetentheologen handelnden Stelle bei Aristoteles,[2] auf die Auslegungen der Stellen Metaph. IV, p. 1015. a, lin. 7—11;[3] ebendaselbst lin. 34;[4] p. 1016. b, lin. 31 ff.;[5] p. 1019. a, lin. 15 ff.;[6] Metaph. VI, p. 1032. a, lin. 12 ff.;[7] p. 1041. b, lin. 9 f.;[8] Metaph. VII, p. 1044. a, lin. 3 ff.;[9] Metaph. X, p. 1068. b. lin. 15 ff.;[10] Metaph. XI, p. 1074. a, lin. 31 ff.[11]

[1] Siehe Thomas Comm. in Metaph. Aristot. III. lect. 11.

[2] Metaph. II, p. 1000. a, lin. 9ff. Ut dicit quidam expositor — bemerkt Scotus zu dieser Stelle — sub ista fabula potuit aliquid veritatis contineri, ut scil. per nectar et manna (ἀμβροσία) intelligatur bonitas primi principii . . . . Sed quae utilitas est immorari circa inventionem fabularum? Licet ergo istud forsan sit bene dictum, tamen dubium est et forte falsum, quod ista fuerit intentio poetarum. Com. lit. in Metaph. Aristot. III, c. 3, n. 16.

[3] Siehe Thomas Comm. in Metaph. V, lect. 5; Scotus Comm. lit. in Metaph. V. c. 4, n. 34.

[4] Thomas Comm. in Metaph. V, lect. 6; Scotus Comm. lit. in Metaph. V, c. 5, n. 38.

[5] Thomas Comm. in Metaph. V, lect. 8; Scotus Comm. lit. in Metaph. V, c. 6, n. 60.

[6] Thomas Comm. in Metaph. V, lect. 14; Scotus Comm. lit. in Metaph. V, c. 11, n. 91.

[7] Thomas Comm. in Metaph. VII, lect. 6; Scotus Comm. lit. in Metaph. VII, Summ. 2, c. 6, n. 46.

[8] Thomas Comm. in Metaph. VII, lect. 17; Scotus Comm. lit. in Metaph. VII, Summ. 2, c. 17, n. 144.

[9] Thomas Comm. in Metaph. VIII, lect. 3; Scotus Comm. lit. in Metaph. VIII, c. 5, n. 24.

[10] Thomas Comm. in Metaph. XI, lect. 12; Scotus Comm. lit. in Metaph. XI, Summ. 4, c. 3, n. 105.

[11] Thomas Comm. in Metaph. XII, lect. 10; Scotus Comm. lit. in Metaph. XII, Summ. 2, c. 5, n. 67.

Die Auslegungsdifferenzen sind natürlich zugleich auch Meinungsdifferenzen, welche auf die principiellen Gegensätze zwischen Thomas und Duns Scotus hinweisen. So ist es charakteristisch und bedeutsam, wenn Scotus bei der Erklärung des fünffachen Sinnes, welcher nach Aristoteles mit dem Worte Φύσις verbunden werden kann,[1] die Ansicht des Thomas abweist, daß das Wort φύσις im fünften Sinne verstanden, nicht bloß auf die Form als Theilconstituenten des aus Materie und Form zusammengesetzten Dinges, sondern auch auf die Species als Forma Totius bezogen werden könne.[2] Dieß erscheint Scotus als eine ungerechtfertigte Hinüberspielung der concret-realen Besonderheit in das Gebiet des Universalen,[3] was im gegebenen Falle durch den Text des Aristoteles ausgeschlossen sei.[4] Die Tragweite dieser Einen Differenz schließt sich in den gegen Thomas gerichteten polemischen Erörterungen der Quaestiones auf, woselbst die Consequenzen der eben berührten thomistischen Aeußerung bekämpft werden. Wenn nämlich Thomas dieselbe unter Berufung auf Boetius dadurch begründet, daß durch die specifische Differenz die Substanz der Sache complirt werde und ihre gedankenhafte Bestimmtheit (species) erlange, so wird diese Ansicht von Duns Scotus in den Quaestiones[5] entschieden abgewiesen, und zu erweisen gesucht, daß der Concept des Genus keineswegs jenen der Differenz potentiell in sich schließe. Dieser Satz erweitert sich zu dem ferneren,[6] daß überhaupt nicht die Differentiae inferiores die Differentias superiores in sich schließen, womit ferner die Ablehnung der von Thomas behaupteten Unitas formae im Menschenwesen zusammenhängt.[7] Diese letzte Consequenz

[1] Siehe S. 26, Anm. 3.

[2] Ut si dicamus — bemerkt Thomas — quod hominis natura non solum est anima, sed humanitas et substantia, quam significat definitio (Metaph. V, lect. 5).

[3] Forma, de qua hic loquitur Philosophus, est terminus generationis, ut patet ex litera; quiditas autem, ut quiditas est, abstrahit ab omni generatione. Nam equinitas est tantum equinitas secundum Avicennam (Comm. lit. V, c. 4).

[4] Damit will Scotus selbstverständlich nicht das Universale in re beseitigen: Species inest homini, secundum quod homo praedicatur de individuis, loquendo de praedicatione signata, non de praedicatione exercita i. e. non secundum quod est idem suppositis. Sup. Universal. Porphyr., qu. 11.

[5] Siehe Quaestt. in Metaph. VII, qu. 19, n. 12.

[6] O. c., VII, qu. 18.

[7] O. c. VII, qu. 20.

der betreffenden Ausführungen des Duns Scotus ist die von ihm im Gegensatze zu den Thomisten behauptete Actualität oder positive Entität der Materie.[1]

Ein anderer ebenso wichtiger Differenzpunkt zwischen Scotus und Thomas knüpft sich an die Auslegung von Metaph. IV, p. 1016. b, lin. 32[2], aus welcher Stelle (sowie auch aus Metaph. XI, p. 1074. a, lin. 31 ff.) Thomas seine Lehre von der Materie als Principium individuationis deducirt.[3] Duns Scotus bringt hier eine Reihe von Gründen dagegen vor, die wir später kennen lernen werden, darunter einen, der mit der eben vorgeführten Polemik gegen das Bemühen des Thomas, die Form auf Kosten der Materie zu bevorzugen, auf's engste zusammenhängt.[4] Auch seine Bekämpfung der thomistischen Auslegung von Metaph. VII, p. 1044. a, lin. 3[5] weist auf diese Polemik zurück, sofern hier implicite abermals eine Actuirung der Materie durch die Form[6] abgewiesen wird;[7] zugleich aber wird hier im Gegensatze zur thomistischen Lehre von der Individuation der Gedanke zur Geltung gebracht, daß die differente Vielheit etwas unabhängig von der Materie Gegebenes ist, und die Zahlen als solche viele discrete

---

[1] O. c. VII, qu. 5.

[2] Siehe oben S. 26, Anm. 5. Aristoteles spricht an dieser Stelle von verschiedenartigen Einheiten, von dem, was der Zahl, der Species, dem Genus, der Analogie nach Eins ist, und bezeichnet als τὰ καθ' ἀριθμὸν ἕν dasjenige: ὧν ἡ ὕλη μία.

[3] Die in vor. Anm. angeführte Stelle glossirt Thomas: Numero quidem sunt unum, quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare, quod sit unum numero ab aliis divisum. Comm. in Metaph. V, lect. 8.

[4] Materia est de essentia speciei .... sed quod est de essentia speciei, non est causa individuationis, quia tunc species esset individua et haec; ergo materia non erit causa individuationis (Comm. lit. V, c. 6, n. 60). — Daß die Species nicht in der bloßen Form mit Ausschluß der Materie beruhe, lehrt auch Thomas, vgl. 1 qu. 85, art. 1, ad 2[dum].

[5] Τὸν ἀριθμὸν δεῖ εἶναι τι ὧν εἷς.

[6] Dicit Aristoteles — heißt es bei Thomas Metaph. VIII, lect. 3 — quod numerus est id, quo est unum. Est enim per se unum numerus, inquantum ultima unitas dat numero speciem et unitatem, sicut etiam in rebus compositis ex materia et forma per formam est aliquid unum, et unitatem et speciem sortitur.

[7] Dictur a quodam expositore, quod numerus est unus ab ultima unitate, ita quod omnes aliae sint partes materiales, sola autem ultima est formalis et completiva omnium aliarum, ut sicut difinitio est una ab ultima

Una per se sind. Aus Metaph. XI, p. 1074. a, lin. 31 ff. erhärtet Duns Scotus gegen Thomas, der hier abermals seine Ansicht von der Materie als Individuationsprincip der Körperdinge ausgedrückt findet, die ihm eigene Lehre von der allem Geschaffenen eignenden Materie.

Thomas nimmt die Objecte der sinnlichen Wirklichkeit oder die in der Materie ausgeprägten Formen für das adäquate Object des menschlichen Intellectes. Diese Annahme beinflußt seine Erklärung der Stelle Metaph. VII, p. 1041. b, lin. 9 f.,[1] die nach seiner Ansicht von den einfachen, nicht aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen handelt,[2] welche nicht mehr Gegenstand einer auf die Demonstratio propter quid gegründete Vernunfterkenntniß seien. Duns Scotus bestreitet nicht nur diese Einschränkung unserer allerdings höchst unvollkommenen Erkenntniß der einfachen Substanzen, sondern auch die thomistische Auffassung des Wortsinnes dieser Stelle; die ἁπλᾶ sind die Termini incomplexi, die nicht Gegenstand der Demonstration, sondern einfach nur der Definition sind.

In Metaph. IV, p. 1019. a, lin. 15 ff. wird auseinandergesetzt, daß der Ausdruck Potentia in vierfachem Sinne verstanden werden könne. Duns Scotus bemängelt an Thomas, daß er die erste der vier von Aristoteles gegebenen Erklärungen dieses Ausdruckes[3] unrichtig auffasse, indem er sie rein passivistisch verstehe. Thomas nehme nämlich das Princip der Bewegung oder Veränderung, von welchem Aristoteles spricht, als etwas in dem bewegten oder veränderten Gegenstande

differentia specifica, sic numerus sit unus ab ultima unitate. Sed contra hoc: Quinto hujus, capite de Toto (Metaph. IV, c. 26) dicitur, quod in quibuscunque positio non facit differentiam in substantia vel in figura, ibi dicitur omnis et non totum ... ergo si prima unitas fiat ultima et e converso, nulla fiet differentia in substantia numeri, quod esset impossibile secundum te etc. Comm. lit. VIII, c. 5, n. 24.

[1] Φανερὸν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆσ ζητήσεως τῶν τοιούτων.

[2] Siehe die oben S. 26, Anm. 8 citirte Stelle bei Thomas.

[3] Δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον κ. τ. λ. In der Thomas vorliegenden Uebersetzung dieser Stelle heißt es richtig: Potestas dicitur alia quidem principium motus aut mutationis in diversis, in quantum diversum (Metaph. V, lect. 14). Bei Duns Scotus lautet der Text: Potestas dicitur alia quidem principium motus aut mutationis aut in altero aut inquantum alterum (Comm. lit. V, c. 11). Uebrigens ist die Unterscheidung zwischen in altero und inquantum alterum in den nachfolgenden Worten des Aristoteles vollkommen begründet.

Vorhandenes, sei es, daß die Materie dieses Gegenstandes oder eine accidentelle Form desselben dafür zu gelten habe, z. B. die Schwere oder Leichtigkeit desselben, welcher zufolge der Gegenstand sich abwärts oder aufwärts bewegen muß. Aristoteles erklärt jedoch ausdrücklich im 9. Buche der Metaphysik,[1] daß das Schwere und Leichte sich durch sich selbst bewege; er gesteht ferner in seiner Physik den Thieren ein actives Vermögen der Selbstbewegung zu; bei den körperlosen Engelwesen ist ohnedieß, da ihre Essenzen untheilbar sind, so daß nicht etwa ein Theil den anderen bewege, das passive Bewegtwerden ausgeschlossen. Endlich gesteht Thomas selber zu, daß weiter unten im Texte[2], wo Aristoteles von den concreten Potenzen zu sprechen beginnt, die erste derselben als active Potenz der ersten in abstracto verstandenen Potenz, die eben jene oben besprochene ist, entspreche; also nimmt er diese nachträglich selber als active Potenz. — In Metaph. X, p. 1068. b, lin. 15 ff. wird bemerkt, daß die Bewegung mit Ausschluß der Kategorien der Substanz, der Relation, des Thuns und Leidens nur in die Kategorien des Quale, Quantum und Ubi fallen könne. Hier ist nun zu fragen, weßhalb Aristoteles die Kategorien des Quando, Situs und Habitus schweigend übergehe, und keine Gründe angebe, weßhalb die Bewegung nicht in diese Kategorien fallen könne. Thomas sagt,[3] daß mit der Kategorie des Thuns und Leidens schon auch jene des Quando ausgeschlossen sei; Quando bedeute ein Esse in der Zeit, welche die Zahl der Bewegung sei. Hieraus kann jedoch keineswegs, wie Thomas will, gefolgert werden, daß der Ausschluß der Bewegung aus dem Thun auch den Ausschluß aus dem Quando nach sich ziehe, indem das Quando reell von der Zeit verschieden ist und in eine andere Kategorie fällt; daher fällt der Ausschluß der Bewegung aus der Kategorie der Zeit nicht mit jenem aus der Kategorie des Quando zusammen. Ebensowenig ist mit der Kategorie der Relation jene des Ubi und des Habitus ausgeschlossen, wie Thomas meint; wenn er sagt, der Situs füge zum Ubi nichts hinzu außer der Vorstellung von einem bestimmten Verhältniß der Theile zu einander, so vergißt er zu unterscheiden zwischen dem Situs oder der Positio, welche eine Differentia quantitatis bezeichnet, und zwischen der Positio

[1] Scotus ergeht sich über die betreffende Stelle des Näheren in Quaestt. in Metaph. IX., qu. 14.

[2] Aristot. Metaph. IV., p. 1019. a, lin. 33 f.

[3] Siehe oben S. 26, Anm. 10.

als Prädicament, welche ein Ordnungsverhältniß der Theile im Raume bezeichnet,[1] wovon Thomas ganz absieht. Duns Scotus schlägt statt der von ihm abgelehnten thomistischen Erklärung folgende vor: Obschon Quando, Situs und Habitus nicht zur Kategorie der Relation gehören, so drücken sie doch formell etwas Respectives aus; wie nun die Relationskategorie als solche mit der Bewegung als solcher nichts zu schaffen hat, gilt dasselbe auch von den genannten drei anderen Kategorien.[2]

Die Quaestiones in XII Libros Metaphysicae Aristotelis liegen nicht vollständig vor. Wadding kannte ursprünglich nur neun Bücher derselben; nachträglich kamen ihm noch zwei Exemplare eines 10. und 12. Buches derselben Quaestiones zu Gesichte, ein handschriftliches und ein alter Druck (Venedig, 1505), welche er seinem gelehrten Freunde Hugo Cavellus zur Prüfung überwies. Dieser entschied sich dafür, auch diese beiden Bücher, trotz der kürzeren und gedrängteren Fassung, durch welche sie sich von den neun früheren unterscheiden, für eine selbsteigene Arbeit des Duns Scotus zu nehmen, weil ihr Inhalt vollkommen mit den Anschauungen des Scotus in Uebereinstimmung stehe, und die größere Kürze sich hinlänglich dadurch erkläre, daß Vieles bereits durch die in den früheren Büchern enthaltenen Ausführungen vorweggenommen war. Uebrigens kommen diese beiden letzten Bücher an Zahl der Quästionen nicht nur den vorausgehenden Büchern gleich, sondern übertreffen hierin die Mehrzahl derselben. Die Hauptbedeutung der gesammten Arbeit beruht darin, im Anschluß an die Reihenfolge der Materien in den metaphysischen Büchern des Aristoteles eine Erörterung der Hauptprobleme der scholastisch-peripatetischen Metaphysik zu bieten; dieselben Erörterungen wiederkehren in seinen Commentaren zum Petrus Lombardus in einer von der

[1] Vgl. Scotus Super Praedicamenta qu. 21: Locus non est species quantitatis. Omne quod ponitur in definitione accidentis, est subjectum ejus vel de ejus essentia; ly „ultimum corporis continentis" ponitur in definitione loci et non est de ejus essentia, quia tunc esset eadem species cum superficie; igitur „ultimum" est subjectum loci. Sed impossibile est passionem et subjectum esse species ejusdem generis; igitur locus non est species quantitatis.

[2] Nunquam enim fit mutatio in Quando vel in Situ vel in Habitu, nisi facto prius motu, saltem locali: vel in coelo, quantum ad Quando; vel in partibus corporibus quantum ad Habitum. Et ideo in his tribus generibus non est motus primo, sicut nec Ad aliquid. Comm. lit. IX, Summ. 4, c. 4, n. 105.

Reihenfolge der Materien beim Lombarden abhängigen Ordnung, und zwar im Einzelnen größtentheils noch vollkommener durchgearbeitet, aber der innerlichen Verknüpfung untereinander noch mehr entbehrend, als in der wenigstens beiläufig nach einem philosophischen Gesichtspunkt geordneten Aufeinanderfolge derselben in den Quaestiones in Metaph. Aristot. Dafür versetzt uns aber die Behandlung jeder einzelnen Quästion mitten in das Gedankenleben jener Zeit hinein; allüberall entwickelt Duns Scotus seine Anschauungen mit Beziehung auf die differenten Lehrmeinungen der hervorragendsten Männer seines Zeitalters, so daß jeder einzelne von ihm abgehandelte Lehrartikel sich zu einem beziehungsreichen, charakteristischen Bilde des geistigen Zeitlebens gestaltet.

Wir sprechen in diesem Abschnitte von Duns Scotus vorläufig nur als Ausleger des Aristoteles und der Sentenzenbücher, daher wir seine Auseinandersetzungen mit den auf dem gemeinsamen Boden der peripatetischen Schulphilosophie ihm gegenüberstehenden Lehrmeinungen hier nur insoweit berücksichtigen, als sie sich direct auf die Interpretation des Aristoteles beziehen. Wir haben einige Stellen der aristotelischen Metaphysik namhaft gemacht, in deren Auslegung Scotus auf charakteristische Weise von Thomas Aquinas abweicht; es obliegt uns, auch sein Verhältniß zu den beiden berühmtesten arabischen Auslegern, durch deren Auctorität die christlichen Interpreten so sehr beeinflußt waren, zu Avicenna und Averroes kenntlich zu machen. Averroes, der Commentator par excellence, behauptet, daß Gott und die Intelligenzen das eigentliche Subject der Metaphysik seien, was er aus mehreren Stellen der aristotelischen Metaphysik zu erweisen bemüht ist.[1] Scotus sucht die von Averroes angezogenen Beweisstellen dadurch zu entkräften,[2] daß er zwischen dem Subjecte der Metaphysik und zwischen der causa subjecti, ferner zwischen den principalibus partibus subjecti und den causis desselben unterscheidet; allerdings sage Aristoteles, daß die Philosophia

[1] Als solche Stellen werden von Averroes angezogen Metaph. I, p. 982. b, lin. 2 (μαλίστα δ'ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἄιτια); p. 983. a, lin. 5 ff. (woselbst die Weisheit oder erste Philosophie θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη genannt und als θεία τῶν ἐπιστημῶν bezeichnet wird); ferner das sechste Buch der Metaphysik (Metaph. V, p. 1026. a, lin. 19), woselbst für die Metaphysik oder Philosophia prima einfach die Benennung θεολογία gewählt ist, und als das ihr entsprechende Object die οὐσία ἀκίνητος, die eine göttliche Natur sein müsse, bezeichnet wird.

[2] Quaestt. in Metaph. I, qu. 1.

prima von den höchsten und göttlichen Ursachen der Dinge handle, aber nur darum, weil sich von ihnen als Ursachen des eigentlichen Subjectes der prima Philosophia nicht absehen lasse; die Metaphysik handle von Gott nicht als Subject, sondern als causa subjecti, von den Intelligenzen aber als partibus principalibus subjecti und nicht als causis, weil sie nur als Beweger causiren, was in das Gebiet der Physik gehört. Aristoteles selber deute das Subject der Metaphysik im Eingange des vierten Buches[1] und in einer Stelle des sechsten Buches an,[2] woselbst auch die weitere Bemerkung sich findet, daß, wenn es keine andere οὐσία gäbe, als die im Stoffe wesenden οὐσίαι, die Physik die allgemeine Seinslehre sein müßte.[3] Die Physik hat aber eben nur das allem Körperlichen gemeinsame Sein zu ihrem Inhalte; somit muß es eine ihr übergeordnete Wissenschaft geben, welche das allen Dingen, den körperlichen wie den unkörperlichen, gemeinsame Sein zu ihrem Subjecte hat, und dieß ist die Metaphysik. Man hat sich also mit Avicenna dafür zu entscheiden, das Ens als Ens für das Subject der Metaphysik zu nehmen. Gleichwol kann Scotus auch dem Avicenna nicht unbedingt zustimmen. Avicenna hat mit Averroes den Satz gemein, daß keine Wissenschaft die Existenz ihres Objectes beweise. Wie demnach Averroes, nach dessen Ansicht Gott sammt den Intelligenzen das eigentliche Subject der Metaphysik ist, den Beweis für die Existenz Gottes einfach der Physik zuweist, so will Avicenna diesen Beweis einfach der Metaphysik anheimgeben, die aber umgekehrt die Existenz ihres eigenen Subjectes nicht zu beweisen hätte, und überdieß Gott schlechthin nicht zum Subjecte haben könnte, weil der Concept Gottes in keinerlei Weise unter jenen des Ens falle. Denn Avicenna faßt Gott in neuplatonischer Weise als Ueberseienden und Uebervollkommenen, was Duns Scotus zuzugeben nicht geneigt ist, da nur unter Voraussetzung der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins eine menschliche Vernunfterkenntniß Gottes möglich ist.[4]

[1] Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ ὂν ᾗ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπαρχοντα καθ' αὑτο. Metaph. III ab init.

[2] Περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. Metaph. V, p. 1026. a, lin. 31 f.

[3] L. c. lin. 28 f.

[4] 1 dist. 8, qu. 3, n. 8. Eine ähnliche Unentschiedenheit zeigt Duns Scotus in Metaph. qq. IV, qu. 1 bezüglich der Univocation des Esse in den zehn Kategorien, während er sich in seinen Commentaren zum Lombarden entschieden für die Univocation ausspricht.

So gewinnt es den Anschein, als ob Averroes doch nicht so unrecht gehabt hätte, wenn er Gott als Subject der Theologie bezeichnete. Erst in den Commentaren zum Lombarden[1] spricht sich Scotus entschieden dafür aus, daß Gott nicht Subject der Metaphysik sei, indem es von Gott als Subjectum primum nur Eine Wissenschaft geben könne, welche eben die Theologie ist. In der Physik sowohl, wie in der Metaphysik ergeben sich Gründe für die Existenz des göttlichen Seins, d. h. beide philosophische Erkenntnißgebiete weisen auf ein über sie hinausliegendes Object hin, welches eben deßhalb einer ihnen übergeordneten Wissenschaft als Subjectum primum angehören muß.

Duns Scotus, sowie vordem die Araber, berührten durch ihre Erörterungen über die Frage, was eigentlich Subject der Metaphysik sei, ein Problem, welches heute noch eben so streitig ist, als es im Mittelalter war, und überhaupt zu einem streitigen Problem werden mußte, sobald die aristotelische Metaphysik zu einer ihr überzuordnenden monotheistischen Religions- und Offenbarungslehre in's Verhältniß gesetzt werden sollte. Es ist charakteristisch für das beiderseitige Verhalten der beiden arabischen Philosophen, daß der eine, Avicenna, die Gotteslehre der Theologie vorbehalten wissen will, während Averroes den Gesammtinhalt der muhamedanischen Theologie, soweit diese nicht religiöse Satzungslehre ist, in der Metaphysik als Weltlehre aufgehen lassen will. Thomas Aquinas[2] vermittelt in gerundeter Weise den zwischen beiden arabischen Philosophen obwaltenden Gegensatz, und legt dar, wie der Methaphysik als scientia communissima die dreifache Benennung: Theologia, Metaphysica, Philosophia prima zukomme. Das ihr zugewiesene Betrachtungsgebiet sind die Maxime intelligibilia. Als maxime intellegibilia sind zu bezeichnen die Maxime universalia, nämlich das Ens, und was mit dem Gedanken des Ens unmittelbar sich verknüpft: die Unterscheidung zwischen Unum und Multa, Potentia und Actus; zufolge der durchaus übersinnlichen und abgezogenen Natur dieser Erkenntnißobjecte führt die mit ihnen sich befassende Scientia communissima den Namen Metaphysik. Soweit die Metaphysik als Lehre de maxime intelligibilibus zugleich auch die Lehre von den ersten Ursachen des Seienden in sich schließt, heißt sie Philosophia prima. Sofern die maxime intelligibilia die

[1] Vgl. Prolog. qu. 3 im Opus Oxon. und in Report.

[2] Comm. in Metaph. Prooem., und III, lect. 4; IV lect. 1.

maxime a materia separata sind, müssen Gott und die Intelligenzen in den Cognitionsbereich der Metaphysik fallen, daher sie mit Recht auch Theologie genannt wird. Das eigentliche Subject der Metaphysik ist das Seiende als solches; damit sind aber von selber die Substantiae communes oder separatae, welche unter das Genus des Ens commune fallen, und in diesen die Causae universales des Seienden als Betrachtungsobject gegeben. In den Substantiis communibus et separatis sind Formursache, Final- und Bewegungsursache des Seienden gegeben;[1] nur die Causa materalis ist, weil bloß in den Bereich der physischen Substanzen fallend, aus dem Bereiche der Metaphysik ausgeschlossen. Dem Gesagten zufolge konnte es scheinen, als ob die Substanz als solche für das eigentliche Subject der Metaphysik zu gelten habe, wofür in der That die Thomisten sich entschieden;[2] Duns Scotus hält dieß für unmöglich,[3] weil die Substanz als solche nicht das Subject der in der Metaphysik aufzuweisenden passiones metaphysicales des Seienden sei. Die Passiones der Substanz seien die neun Accidenzkategorien, welche sämmtlich nur auf die materielle Substanz passen. Man berufe sich wohl auf eine Stelle bei Aristoteles,[4] in welcher die Substanz in dreifacher Beziehung als Ens primum erwiesen werde; die Bezeichnung ens primum sei eine

[1] Omnis substantia vel est ens per seipsam, si sit forma tantum, vel si sit composita ex materia et forma, est ens per suam formam; unde in quantum haec scientia est consideratio entis, considerat maxime causam formalem. Primae autem substantiae non considerantur a nobis, ut sciamus de eis quodquidest, ut potest aliqualiter haberi ex his quae in libro nono determinantur; et sic in earum cognitione non habet locum causa formalis. Sed quamvis ipsae sint immobiles secundum seipsas, sunt tamen causa motus aliorum per modum finis; et ideo ad hanc scientiam, inquantum est considerativa primarum substantiarum, praecipue pertinet considerare causam finalem et etiam aliqualiter causam moventem. O. c. III, lect. 4.

[2] Als bestätigende Beweisstellen für diese Annahme konnte aus Aristoteles citirt werden Metaph. III, p. 1003. b, lin. 16 ff.: Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον. — Ferner Metaph. VI, p. 1828. b, lin. 2 ff.: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστι τίς ἡ οὐσία .... διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν.

[3] Quaestt. in Metaph. I, qu. 1, n. 31 ff.

[4] Scotus citirt Metaph. VI, text. comm. 4; nach heutiger Textabtheilung Metaph. V, c. 2.

Relationsbezeichnung, woraus zugleich resultire daß die Relationskategorie sich nicht auf die Körperdinge beschränke. Dawider replicirt nun Duns Scotus, daß Aristoteles, wo er ex professo von der Relation handle, nur drei Modos derselben kenne, welche sämmtlich die Quantitätskategorie voraussetzen;[1] er fragt ferner, durch welches Medium die demonstrative Erweisung der Passio der Substanz als solcher vermittelt werden sollte? Da es keine Definition derselben gebe, so werde das Medium nicht durch die Definition dargeboten, wie doch in der Metaphysik als allergewissester Wissenschaft nothwendig wäre; und in welcher Schlußfigur sollte eine derartige Demonstration ausgeführt werden? Diesen Bedenken scheint sich allerdings begegnen zu lassen, wenn Gott als Subject der Metaphysik genommen wird; denn obschon keine Passio in Bezug auf sein Sein demonstrirt werden kann, leitet Alles schließlich auf ihn als Simpliciter primum hin, daher die Ansicht des Averroes, ob nicht wirklich Gott Subject der Metaphysik sei, immerhin der ernstlichsten Erwägung werth sei. Duns Scotus wirft eine Reihe von Bedenken gegen dieselbe auf,[2] löst sie aber zu Gunsten des Averroes, da er, wie schon erwähnt, erst in seinen Commentaren zum Lombarden sich definitiv für die entgegengesetzte Ansicht entscheidet. Die Frage über das eigentliche Subject der Metaphysik ist heute noch nicht endgiltig entschieden, dafür aber die neue Frage zugewachsen, ob in der neuzeitlichen Gestaltung der Philosophie als speculativer Erkenntniß die Metaphysik überhaupt noch eine Stelle im Bereiche der philosophischen Disciplinen beanspruchen könne. Schon das Auftreten des Cartesius machte die Existenz der Metaphysik als philosophischer Disciplin zweifelhaft; an die Stelle derselben schien die Lehre vom Geiste treten zu wollen, und die Philosophie sich nach der Dreiheit ihrer realen Objecte: Gott, Geist, sichtbare Körperwelt, gliedern zu sollen. In der neuzeitlichen deutschen Speculation ist der Inhalt der überlieferten aristotelischen Metaphysik vollständig aufgezehrt durch die speculative Ideologie einerseits, durch die speculative Kosmologie und Theologie andererseits; nur in Italien knüpften Rosmini und Gioberti an den Seinsgedanken als metaphysische Grundidee an, um aus dieser heraus eine förmliche Metaphysik als Philosophia prima zu entwickeln. In der antispeculativen Herbart'schen Philosophie hat die Metaphysik ihre Bedeutung

[1] Vgl. Aristot. Metaph. IV, c. 15.

[2] Quaestt. in Metaph. I, qu. 1, n. 42—49.

als Lehre von den monadischen Grundcomponenten und Erklärungsgründen alles Erscheinenden, ist also in etwas von der alten Metaphysik völlig Verschiedenes umgebildet.

Kehren wir zum Verhältniß des Scotus zu Averroes zurück. Averroes hält sich für berechtiget, aus Aristoteles[1] die Behauptung zu erhärten, daß uns die ersten Principien unserer Erkenntnisse auf jeglichem Gebiete des Seienden (in quolibet genere entium) von Natur aus eigen seien. Diese Behauptung, welche in der cartesischen Philosophie als Lehre von den angebornen Ideen wiederkehrte, hat bei Averroes ihre Unterlage in der Auffassung des Intellectus possibilis, der ihm ebenso die ersten Ansätze aller sachlichen Begriffe zu enthalten schien, wie der Materie die Formansätze der Dinge eigen seien. Duns Scotus weist diese Auffassung der Materie und des Intellectes von sich, und beruft sich auf den aristotelischen Satz[2] von der Seele als einer ursprünglich leeren, unbeschriebenen Tafel, welchem gemäß alle reale Erkenntniß ihren Grund und Anfang in der sinnlichen Erfahrung haben muß. Auf diese als Prius notum passe dasjenige, was Averroes zur Erhärtung seiner angeblich angebornen Principien aller Realerkenntniß anführt, wenn er bemerkt, daß die letztere weder durch Erfindung noch durch lehrhafte Mittheilung zu Stande gekommen sein könne; denn sie läßt sich in der That nur aus der sinnlichen Erfahrung ableiten und begründen. Die averroistische Lehre von angebornen Grunderkenntnissen kehrt sich direct gegen die gläubigen Ueberzeugungen der Christen, welchen Averroes zur Last legt, daß sie zufolge einer ihnen eingeimpften Denkgewohnheit den evidenten Satz: Ex nihilo nihil fit, läugnen. Er übersieht, daß dieser Satz kein schlechthin erster ist; Principia simpliciter prima sind nur die rein formalen Denkregulative, z. B.: Es kann nicht etwas zugleich sein und nicht sein, das Ganze ist größer als jeder seiner Theile u. s. w. Eben diese Sätze aber, welche Aristoteles[3] als die untrüglichen, denknothwendigen und deßhalb von allen Menschen gleichmäßig anerkannten schlechthin ersten Wahrheiten hinstellt, sagen gar nichts über die Natur der Dinge aus;

[1] Unter Anknüpfung an eine Digression im Eingange zum zweiten Buche (Α ἔλαττον) der aristotelischen Metaphysik, woselbst von der Allzugänglichkeit der Anfänge der Wissenschaft die Rede ist; ὥστ' ἔτι περ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν παροιμιαζόμενοι, τίς ἂν θύρας ἁμάρτοι; Metaph. I (α) p. 933. a, lin. 30 ff.

[2] Anim. III, p. 430. a, lin. 1.

[3] Siehe Aristot. Metaph. III, c. 4.

derlei Aussagen über die Natur der Dinge, wie der angeführte averroistische Satz, sind abgeleitete Sätze, welche in Bezug auf die Richtigkeit ihrer Ableitung einer Prüfung unterliegen.

Die Selbstauseinandersetzung des Scotus mit Averroes spinnt sich in derselben Richtung weiter anläßlich einer anderen aristotelischen Stelle,[1] aus welcher Averroes seine Behauptung, die Materie sei kein Theil der Quidität der körperlichen Dinge, zu erhärten sucht. Averroes bemerkt mit Bezug auf diese Stelle, es gebe Definitionen, in welchen das stoffliche Element der Sache erwähnt werde, andere, in welchen es nicht erwähnt werde; in keinem der beiden Fälle gehöre es zum Wesen der Sache. Es gebe Dinge, welche durch Zufall oder Kunst aus einem Stoffe gebildet sind; wenn der Stoff, der die Existenz solcher Dinge möglich macht, ein wesentliches Moment in der Definition derselben wäre, so unterläge das Quodquidest dieser Dinge per se der Generation und Corruption, was augenscheinlich der Meinung des Aristoteles[2] entgegen sei. Zur Verstärkung dieser Instanz ließe sich nach Scotus' Dafürhalten beifügen, daß Einigen die Materie als Princip der Individuirung gelte, und in Folge dessen laut Avicenna die Intelligibilität des wirklichen Dinges beeinträchtige. Ein letzter Grund für die Meinung des Averroes wäre endlich noch dieß, daß die Materie des Dinges nach Zerstörung der Quidität desselben fortdauere, also nicht zum Wesen desselben gehöre. Dagegen glaubt nun Scotus eine Reihe von Stellen der aristotelischen Metaphysik anführen, und die averroistische Ansicht als überhaupt mit dem Geiste der ächt peripatetischen Doctrin unvereinbar erweisen zu können. Aristoteles sage an jener Stelle, an welche Averroes anknüpft,[3] ausdrücklich, daß die Buchstaben zum Begriffe der Sylbe gehören, die Buchstaben sind aber doch gewiß das Material der Sylbe; etwas später[4] komme der Satz vor, wenn die Anima nicht das Animal sei, so sei die Anima

[1] Ἐπεὶ δὲ ὁρισμὸς λόγος ἐστί, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ὡς δ' ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὔ· ἐνίων μὲν γὰρ φαίνονται ἐνόντα, ἐνίων δ' οὔ· τοῦ μὲν γὰρ κύκλου ὁ λόγος οὐκ ἔχει τὸν τῶν τμημάτων, ὁ δὲ τῆς συλλαβῆς ἔχει τὸν τῶν στοιχείων κ. τ. λ. Metaph. VI, c. 10.

[2] Vgl. Aristot. Metaph. VI, p. 1035. a, lin. 29 ff. und p. 1039. b, lin. 24 ff.

[3] Siehe oben Anm. 1.

[4] Metaph. VI, p. 1036. a, lin. 24.

nicht die totale Quidität. Aristoteles [1] unterscheide ausdrücklich zwischen Definitionen der Species als solcher und der unter eine bestimmte Species fallenden Dinge, in deren Definition von der Materie des Dinges nicht abstrahirt werden könne; er urgire gegen Plato, [2] daß jede Definition Quid und Quale der Sache angeben müsse, welche sich wie Form und Stoff zu einander verhalten; er sage, daß man eine Sache dann vollkommenst erkenne, wenn man weiß, was sie ist, [3] was man jedoch ohne Kenntniß ihrer Materie nicht wissen kann, da, wie Aristoteles anderwärts [4] sagt, zur Erkenntniß einer Sache die Kenntniß aller ihrer Ursachen nothwendig ist. [5] Aristoteles lehrt, daß alles in eine richtige Definition Gesetzte zum Wesen der Sache gehöre, [6] in der Definition einer materiellen Sache aber die Materie bezeichnet werden müsse. [7] Das Quodquidest ist dasjenige, was primo ens ist, und welchem primo das Esse zukommt; aber alles primo Seiende ist nach Aristoteles ein Zusammengesetztes, indem laut seinen Worten [8] die zusammengesetzte Substanz einfach Hoc aliquid und ein davon trennbares, primär per se Existirendes ist. Ist dieß der Fall, so ist das Quodquidest ein Compositum aus Materie und Form.

Wenn diese Polemik gegen Averroes nebenher auch eine Ablehnung der von Albertus Magnus adoptirten Ansicht, daß das Wesen des Dinges in seiner Form bestehe, in sich schließt, [9] so kehrt die weitere Fortführung dieser Polemik als Bekämpfung der Lehre von der Materie als Individuationsprincip mittelbar sich gegen Albert's Schüler Thomas; sie trifft aber auch nach einer ganz entgegengesetzten Seite hin Roger Baco, sofern dieser an dem averroistischen Satze festhält, daß es eben so viele Materien als Formen geben müsse,

---

[1] Metaph. VII, p. 1043. a, lin. 19 ff.

[2] Metaph. VII, p. 1043. b, lin. 31 f.

[3] Τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτο ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι, ὥστε καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἀνάγκη ἕν τι εἶναι ἄμφω (scil. τὸ τί ἦν εἶναι et ἕκαστον). Metaph. VI, p. 1031. ff. lin. 20 ff.

[4] Metaph. I (ᾱ) p. 994. b, lin. 29 f.

[5] Hiefür citirt Duns Scotus mit specieller Beziehung auf die sinnlichen Substanzen Metaph. VII, p. 1044. b, lin. 3 ff.

[6] Metaph. VI, p. 1029. b, lin. 25 ff.

[7] Metaph. V, p. 1025. b, lin. 32 ff.

[8] Metaph. VII, p. 1042. a, p. 26 ff.

[9] Albert wird bezüglich dieses Punktes von Duns Scotus speciell in 3 dist. 22, n. 9—17 bekämpft.

weil jede Form ihre eigene Materie haben müsse, und umgekehrt jede besondere Materie ihre eigene Form. Duns Scotus urgirt, daß die Materie nicht ihrem Wesen nach haec materia sei, weil sonst nicht zwei Materien unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt fallen könnten, und sucht die Universalität der Materie aus einer Reihe aristotelischer Aussprüche zu erhärten.[1] Daran schließt sich als weitere Folgerung ein neues gegen Averroes und Albert gekehrtes Argument: Die Materie, gemeinhin genommen, und die Form, gemeinhin genommen, sind die Constitutivprincipien des gemeinhin genommenen Compositum; denn sie stehen zu einander in dem Verhältniß von Potenz und Actus, welches in jedem particulären Compositum sich bewahrheitend, ein gemeingültiges Verhältniß zwischen Materie und Form ist. Das Posse esse und Non posse esse, welches Averroes vom Quodquidest der zusammengesetzten Dinge abtrennen will, ist eine Passio communis, welche der Vielheit der besonderen zusammengesetzten Dinge univoce zukommt, involvirt sonach ein gemeinsames Subject und ein gemeinsames Medium seiner demonstrativen Erweisung; ist nun, wie Aristoteles ausdrücklich lehrt, die Materie jenes Medium, so folgt daraus, daß sie ein Commune, und ein Constitutivprincip des Compositum gemeinhin sei.

Duns Scotus erhärtet hiemit Averroes gegenüber seinen christlichen Creatianismus, und zwar nach einer doppelten Seite, sofern er einerseits die absolute Contingenz der Weltdinge vertritt, als auch andererseits die von Averroes behauptete Coäternität einer ungeschaffenen Materie mit Gott ablehnt.[2] Die mit diesem Dualismus auf's Engste zusammenhängende averroistische Lehre über den Intellectus agens wird von Duns Scotus an einem anderen Orte[3] als ein Greuel abgewiesen, der nicht bloß dem Theologen ein Aergerniß sei, sondern auch dem Philosophen als eine extremste Denkverirrung erscheinen müsse. In der That bildet der naturalistische Kosmismus des Averroes einen extremsten Gegensatz zu der ganz und gar auf den Gedanken

[1] Duns Scotus citirt im Besonderen Aristot. Physic. II, c. 3; Metaph. IV, c. 2; XI, p. 1071. a, lin. 18 ff.; VI, p. 1035. b, lin. 27 ff.; p. 1037. a, lin. 5 ff.

[2] In Quaestt. in Metaph. VII, qu. 2 beweist Scotus gegen Averroes, daß Aristoteles der Materie nicht, wie Averroes behaupte, die zeitliche Priorität vor der gestaltenden Form zuspreche.

[3] 4 dist. 43, qu. 2.

der Contingenz gestellten Weltlehre des Duns Scotus, und es begreift sich, daß er dem arabischen Philosophen viel schroffer entgegentritt als Thomas, der ihn, wie sehr auch gegen den Naturalismus desselben sich verwahrend, als Rathgeber in der Auslegung des Aristoteles nicht verschmähen zu dürfen glaubte.

Ein Beleg für dieses verschiedene Verhalten Beider, des Thomas und Duns Scotus, zum Commentator Averroes bietet sich in den Erörterungen Beider über eine vielfach ventilirte Stelle der aristotelischen Metaphysik über das Verhältniß zwischen Ens und Unum[1] dar. Thomas[2] schließt sich in Erklärung dieser Stelle unverkennbar an Averroes an, und erklärt sich ausdrücklich gegen die von Avicenna derselben gegebene Deutung, während umgekehrt Scotus[3] den Avicenna gegen die Bemängelungen des Averroes in Schutz nimmt. Die Substanz — lehrt Thomas — ist nach des Aristoteles Worten ein Unum per se; sohin bezeichnen Ens und Unum der Sache nach dasselbe, und werden beide von der Substanz per se ausgesagt. Wenn Avicenna — fährt Thomas fort — hievon abwich, und Ens und Unum als etwas zur Substanz Hinzukommendes ansah, so hat dieß darin seinen Grund, daß er das mit dem Ens convertible Unum für dasselbe Unum, welches Princip der Zahl ist, ansah. Da nun letzteres offenbar etwas zur Substanz Hinzukommendes ist, so mußte er auch ersteres als ein Substantiae additum ansehen, und ließ seine Convertibilität mit dem Ens insofern gelten, als es ein jedem Ens inhärirendes Accidens bezeichnet, gleichwie z. B. die Risibilitas, welche ein allen Menschen zukommendes Accidens ist, mit dem Menschsein sich convertiren läßt. Duns Scotus läßt die von Thomas an Avicenna bemerklich gemachte Abtrennung des Ens von der Substanz bei Seite, zweifelsohne darum, weil die dieser Abtrennung zu Grunde liegende Unterscheidung zwischen Essenz und Esse der selbsteigenen Anschauung des Scotus conform ist,[4] und formulirt die Ansicht Avicenna's in folgender Weise: Ens und Unum werden von allen Dingen ausgesagt,

---

[1] Metaph. III, p. 1003. b, lin. 22 ff.: εἰ δὴ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα.

[2] Comm. in Metaph. IV, lect. 2.

[3] Quaestt. in Metaph. IV, qu. 2.

[4] Vgl. dagegen Thomas l. c.: Esse rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum, quod superadditum ad modum accidentis, sed

sind aber nicht der Natur, sondern dem Subjecte nach dasselbe, das Verhältniß des Unum zum Ens ist jenes der Passio zum Subjecte; wäre Unum mit dem Ens essentiell identisch, so wäre die Vielheit kein Seiendes, und die Wortverbindung Ens unum eine tautologische Tändelei (nugatio, ἀδολεσχία). Wenn Averroes diese letztere Bemerkung als unbegründet ablehnt, weil Ens und Unum zwar dasselbe, aber nicht auf dieselbe Weise bedeuten, so vertheidigt sie Duns Scotus durch Herbeiziehung analoger Fälle, in welchen das von Demselben nicht auf dieselbe Art Ausgesagte unter gewissen Umständen zur Nugatio wird; so z. B. deuten Genus und Species dieselbe Wesenheit auf verschiedene Art an, und doch entsteht, wenn dem allgemeinhin Gesagten eine particuläre Bestimmung beigefügt wird, nach Aristoteles[1] eine pleonastische Nugation; nicht minder, wenn statt eines bestimmten Wortes dessen Definition in einem erklärenden Satze gesetzt wird.[2] Scotus sucht mittelst einer spitzfindigen dilemmatischen Argumentation zu zeigen, daß die essentielle Identität des Ens und Unum auf Ungereimtheiten hinführe,[3] und hebt weiter noch hervor, daß Unum vom Ens nur denominative ausgesagt werde, während das mit einer bestimmten Sache Identische von derselben in Quid prädicirt werde. Bei einer Prädication in quid wird ein Abstractum vom anderen prädicirt, und zwar so, daß bloß das eine derselben vom Subjecte abstrahirt wird; wenn aber Unum vom Ens in quid prädicirt werden sollte, so wären zwei Abstractionen vom Subjecte vorhanden, weil Entität und Unität Abstractionen, nicht vom Suppositum, sondern vom Subjectum sind. Daß eine derartige Prädication in quid unzulässig sei, erhellt daraus, weil man nicht sagen kann: Unitas est entitas, und ebensowenig: Entitas est unitas; denn durch den Begriff des Unum ist jener der Indivisio involvirt, während der Begriff des Ens jenen der Indivisio nicht involvirt. Jede Unitas fällt unter die Kategorie der Quantität; denn sie constituirt mit einer anderen Unitas verbunden eine Zahl. Gegen den Einwand, daß man zwischen

quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine, quod imponitur ab ipsa essentia.

[1] Vgl. Aristot. Topic. VI, c. 3.

[2] Aristot. Topic. V, p. 130. a, lin. 38 ff.

[3] Quaero de istis modis (des Averroes): Aut sunt intra conceptum entis et unius, aut extra conceptum, sub quo concipitur. Si extra, non excludit nugationem, sicut probatur super animal et homo. Si intra, tunc aut ille

dem Unum transscendens und dem unter die Quantitätskategorie fallenden Unum zu unterscheiden habe, und nicht letzteres (die Einheiten der Continua ausgenommen) sondern nur ersteres in Verbindung mit anderen Einheiten eine Vielheit ausmache, ist auf den aristotelischen Spruch zu verweisen: Numerus est multitudo mensurata uno;[1] Unum kann nur als aliquoter Theil der Vielheit eine Mensur abgeben. Wo Einheit neben Einheit sich vorfindet, muß ein numerischer, generischer oder specifischer Unterschied statthaben; ein generischer und specifischer Unterschied ist ohne numerischen Unterschied nicht denkbar, letzterer involvirt die Zahl; die Wesen classificiren sich aber insgemein nach specifischen Unterschieden z. B. Engel, Mensch, daher die numerische Vielheit nicht erst in der auf das Körperliche bezüglichen Quantitätskategorie ihren Anfang nehmen kann. Averroes meint wohl, daß die Seelen nur beziehungsweise, nämlich zufolge ihrer Inclination zu den Körpern gezählt werden; aber die Inclination des Seelischen zum Körperlichen hat nur darum statt, weil jede einzelne Seele als haec anima sich ihrem Leibe zuneigt. Wir sehen hier, wie sich Scotus' Parteinahme für Avicenna mit seiner Polemik gegen den von ihm perhorrescirten averroistischen Monopsychismus verschwistert. Indirect wendet er sich aber auch gegen Thomas, sofern dieser gleich Averroes den Aristoteles dahin versteht, daß die numerische Vielheit als quantitative Vielheit erst im Bereiche des Körperlichen beginne.[2] Wir werden im folgenden Abschnitte dieses Buches die tiefeinschneidende Bedeutung dieses Gegensatzes zwischen Scotus und Thomas in Bezug auf den Begriff der Zahl kennen lernen; er hängt mit der Verschiedenheit der Auffassung des Formprincipes und mit der schon berührten Streitfrage über das Individuationsprincip aufs

modus est totus conceptus, aut pars. Si primo modo, tunc non significant idem quod est oppositum positi. Si secundo modo, pone diffinitionem pro nominibus, tunc erit aliquid idem bis dictum; sequitur etiam, quod ab uno et ente possit abstrahi conceptus unus communior vel simplicior utroque, et illud erit prius dictum (Quaestt. in Metaph. IV, qu. 2, n. 2). Dieses letztere wäre nun aber eben die Substanz, zu welcher nach Thomas' Darlegung Avicenna Ens und Unum als weitere Gedankenbestimmungen hinzutreten läßt.

[1] Metaph. IX, p. 1057. a, lin. 3: ἔστι γὰρ ἀριθμὸς πλῆθος ἐνὶ μητρητόν.

[2] Vgl. Thomas Comm. in Metaph. IV, lect. 2: Numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cujus subjectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur.

engste zusammen. Die zählbare numerische Verschiedenheit ist nach Duns Scotus mit der Vielheit des Geschaffenen gegeben; jegliches Geschaffene ist eine begränzte Einheit, und als solche Subject jenes Unum, welches Princip der Zahl ist. Die mit dem Ens convertible Unitas ist nicht sachlich, sondern nur dem Begriffe nach von der quantitativen Vielheit verschieden, obschon der Begriff des ersteren Unum, des Unum transscendens allgemeiner ist, weil in ihm von der Eigenschaft des Dinges als Subjectes der Zählung abstrahirt wird. [1]

Avicenna wird von Duns Scotus bei Erörterung des Zahlproblems augenscheinlich mit bevorzugender Gunst behandelt, die theilweise noch als Nachwirkung des Ansehens, in welchem Avicenna bei Baco und anderen Ordensgenossen des Scotus stand, genommen werden kann, zum nicht geringen Theile aber auch darin begründet ist, daß Scotus sich bezüglich eines tiefgreifenden principiellen Punktes seiner persönlichen Lehranschauungen in der Auslegung des Aristoteles durch eine berühmte Auctorität gedeckt zu sehen wünscht. Auch in Beziehung auf die Frage, ob und inwieweit die herkömmliche Unterscheidung der zehn Kategorien maßgebendes Ansehen behaupten soll, beruft sich Duns Scotus bei Besprechung der Stelle Metaph. IV, p. 1017. a, lin. 22 ff. auf Avicenna, wenn er die Zehnzahl derselben als eine nicht absolut gültige Zahl, die weder eine Mehrung noch Minderung zulasse, anzusehen gewillt ist; [2] nebstbei ist er der Ansicht, daß Aristoteles die Zehnzahl nicht selber festgestellt, sondern als eine traditionelle aus der älteren griechischen Philosophie überkommen habe. Thomas [3] polemisirt anläßlich der vorerwähnten aristotelischen Stelle gegen Avicenna's Behauptung, daß die in die Accidentalkategorien fallenden Prädicationen primär der Substanz gälten, und nur secundär das Accidentelle significirten, da gerade das Umgekehrte der Fall sei. Scotus verhält sich bezüglich dieses Punktes schwankend; wenn es einerseits scheint, daß

[1] Unum in quantum convertibile cum ente non dicit limitationem; ideo ex tali, inquantum tale, non fit numerus nec multitudo aliquo modo una, sed sola aggregatio, sicut habetur in Henrico de Gandavo de denario Praedicamentorum. Quaestt. in Metaph. IV, qu. 2, n. 18. Wir heben diese Stelle aus, weil sie ausnahmsweise eine Zustimmung zu einer Aeußerung des sonst von Scotus unzählige Male bekämpften Heinrich von Gent enthält.

[2] Quaestt. in Metaph. V, qu. 6. Ebendas. n. 4 eine aus Avicenna Physic. III, c. 3 mitgetheilte Stelle über diesen Punkt.

[3] Comm. in Metaph. V, lect. 9.

er die Kategorien von einander reell unterschieden wissen wolle,[1] so spricht er sich an anderen Stellen[2] in einer Weise aus, daß die reelle Unterschiedenheit nur als eine förmliche, in der Sache begründete erscheint, ohne daß die zehn Genera als solche auseinanderträten, was sich mit der von ihm behaupteten Unitas rei nicht vertragen würde.

Die entschiedene Abwendung des Scotus von Avicenna beginnt da, wo auf den Hervorgang der Vielheit aus der Einheit die Rede kommt.[3] Hier zeiht er den Avicenna des Naturalismus, und widerlegt der Emanatianismus desselben vom Standpunkte des christlichen Creationsgedankens. Avicenna sagt, aus einem schlechthin Einfachem könne unmittelbar nur Eines hervorgehen. Also geht aus dem ersten Princip unmittelbar nur Eine Intelligenz hervor, in deren Wesen eine Differenz gesetzt ist, zufolge welcher sie in sich selber eine Diversität enthält, und sich zugleich auch von ihrem Princip unterscheidet. Sofern sie sich als Potenzialität erkennt, causirt sie einen von ihr zu bewegenden Weltkreis; sofern sie sich als actu seiend erkennt, causirt sie dessen Bewegung; sofern sie ihr Princip erkennt, causirt sie eine zweite Intelligenz, die ihrerseits wieder eine dritte setzt u. s. w. Diese Ableitung der Welt aus dem höchsten Einen ist naturalistisch; sie beruht auf der Voraussetzung, daß von einem Agens als Unum auch wieder nur ein Unum hervorgehen könne, was jedoch nur von rein natürlichen Agentien gilt, weil diese zu einer bestimmten Art des Wirkens determinirt sind. Nicht so verhält es sich bei den mit Vernunft und Wille begabten Agentien. Avicenna faßt das Produciren als reinen Intellectionsact; da nun eine intellective Potenz Vieles zu erkennen vermag, so muß sie auch Vieles produciren können, Das erste Princip vermag, indem es sich selbst erkennt, Alles zu erkennen; also kann es unmittelbar Alles hervorbringen. Avicenna gibt selbst implicite zu, daß aus dem Einen Ersten Mehreres hervorgehe; denn die in der ersten Intelligenz gefaßte Diversität ist ja auch eine Mehrheit, deren verursachender Grund in der absoluten ersten Ursache gesucht werden muß. Avicenna erscheint aber hier auch nicht als richtiger Ausleger des Aristoteles, der unmittelbar das erste höchste Seiende zum Principe der Weltbewegung macht. Darin indeß scheint Avicenna mit

[1] Quaestt. in Metaph. V, qu. 6, n. 9 ff.

[2] O. c. VIII, qu. 1, n. 7. — 2 dist. 1, qu. 4. n. 14.

[3] Quaestt. in Metaph. XII, qu. 16. — Vgl. 4 dist. 1, qu. 1.

Aristoteles zusammenzutreffen,[1] daß zwischen dem absolut ersten Principe und dem Primum mobile eine Intelligenz zu setzen sei, welche an der Bewegung des Primum mobile thätigen Antheil habe. Es ist keine metaphysische Nothwendigkeit vorhanden, außer dem Primum movens, welches unmittelbar Gott selbst ist, eine solche Intelligentia movens zu setzen; es lassen sich aber astronomische Gründe denken, aus welchen sich die Annahme einer solchen Intelligentia movens (Weltseele) empfehlen möchte. Gegen beide, gegen Avicenna und Aristoteles wendet sich Duns Scotus, wenn er die Weltbewegung auf einen unveränderlichen, nicht bloß universellen, sondern zugleich auch particulären (d. i. auf das Besondere gerichteten) Willen zurückführt;[2] er behauptet mit Aristoteles die Immutabilität dieses Willens gegen Avicenna, gegen Aristoteles aber die auf's Particuläre gerichteten Intentionen dieses Willens.

Von hier aus beginnt nun die Polemik des Scotus gegen Aristoteles, mit welchem wir ihn bis jetzt gegen seine Ausleger gehen sahen. Die auf's Particuläre gehende Richtung des göttlichen Willens enthebt der Nothwendigkeit, eine Vielheit der göttlichen Wesen anzunehmen, oder gemeinhin die körperlosen intelligenten Substanzen als Götter anzusehen, wie dieß von Seite des Aristoteles der Fall ist,[3] der jene Annahme als einen aus unvordenklichen Zeiten in die letzte Gegenwart herab geretteten Glauben des menschlichen Geschlechtes erkläre. Diese unvordenklichen Zeiten gelten ihm — fährt Duns Scotus weiter — als solche, deren übrige Erinnerungen und Monumente in allgemeinen Katastrophen untergegangen seien; er hält nämlich die Welt für ewig, und glaubt daher, daß es von jeher Menschen gegeben habe, die aber nicht erst in den letzten Jahrhunderten zur Erfindung der Künste und Wissenschaften gelangt sein können. Da nun die heutigen Künste und Wissenschaften verhältnißmäßig jungen Ursprungs seien, so müssen jene der älteren Geschlechter in den vorerwähnten Katastrophen nicht bloß einmal, sondern oftmals untergegangen und immer wieder neu erfunden worden sein; wir Christen, die wir durch den Glauben erleuchtet, an einen zeitlichen Weltanfang glauben, sind der Nothwendigkeit solcher Annahmen und der Abhängigkeit von den mit dem heidnischen Götterwesen verbundenen Fabeleien enthoben.

[1] Quaestt. in Metaph. XII, qu. 17.

[2] O. c. VII, qu. 18.

[3] Comm. lit. XII, Summ. 2. c. 5.

Demnach desavouirt Duns Scotus auch den von der Thatsache einer ewigen Bewegung hergenommenen Beweis für die Existenz einer ewigen Substanz als ewigen Bewegers,[1] durch welche eine ewige ungeschaffene Materie involvirt ist. In dieser Hinsicht gesteht er Avicenna einen gewissen Vorzug vor Aristoteles zu, indem ersterer die Hervorbringung der Dinge aus Nichts ausdrücklich zugibt, sofern die Priorität des Nichts vor dem außergöttlichen Sein als eine Priorität, bloß der Sache nach, nicht aber der Zeit nach verstanden wird. Andererseits ist und bleibt ihm indeß Aristoteles der Philosoph par excellence; Daraus folgt, daß, was Aristoteles selber, oder auf Grundlage seiner Lehre seine Ausleger nicht zu erweisen vermochten, überhaupt der Vernunft des zeitlichen Erdenmenschen aus sich allein nicht erreichbar sei. Dieß letztere war nun wohl gemeinsame Ueberzeugung aller scholastischen Peripatetiker; Duns Scotus geht aber um einen Schritt weiter, und behauptet, daß die sich selbst überlassene menschliche Vernunft naturalistisch denken müsse, und deshalb gewisse Vernunftwahrheiten des christlichen Glaubens entweder nicht, oder doch nur unvollkommen beweisen könne. Scotus sucht dieß speciell an der Lehre von der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erhärten,[2] für welche in der aristotelischen Philosophie allerdings sich mancherlei Anknüpfungspunkte fänden, eben so sehr aber auch für ihr Gegentheil. Aristoteles scheine die Denkthätigkeit der Seele von ihrer Vereinigung mit den Organen des Leibes abhängig zu machen;[3] er lasse unbestimmt, ob die ganze Seele oder nur ein Theil derselben nach dem Tode fortdauere; sie schlechthin für incorruptibel zu nehmen, ist mit seiner Lehre von den Principien des Natürlichen schlechthin unvereinbar.[4] Die vielberufene Stelle, in welcher Aristoteles die intellective Potenz der Seele von den übrigen Potenzen als ein Unvergängliches (ἀΐδιον) vom Vergänglichen (φθαρτὸν) scheidet,[5] besagt nur, daß die intellective Potenz sich nicht gleich jener der Anima sensitiva durch ihre Thätigkeiten abnütze, weil sie an kein leibliches Organ gebunden sei. Uebri-

[1] Quaestt. in Metaph. XII, qu. 4.

[2] Report. 4 dist. 43, qu. 2, n. 11—17.

[3] In Report. 4 dist. 43, qu. 2, n. 13 wird als eine Stelle aus Anim. III angeführt: Animam intelligere non est aliud quam ipsam texere vel adificare. Damit ist zweifelsohne Anim. I, p. 408. b, lin. 12 ff. gemeint; siehe unten zu Anfang des Cap. IX unter den daselbst ausgehobenen aristotelischen Stellen.

[4] Scotus beruft sich hiefür speciell auf Aristot. Metaph. VI, p. 1043. b, lin. 1 ff.

[5] Aristot. Anim. II, p. 413. b, lin. 25 ff.

gens ist diese Incorruptibilität der intellectiven Thätigkeit nach Aristoteles durchaus nicht in absolutem Sinne zu verstehen, er sage vielmehr ausdrücklich,[1] daß das intellective Erkennen durch Verletzung innerer Theile des Körpers geschädigt oder völlig vernichtet werden könne. Jene Stelle in der Metaphysik, welche man als Beweis für den Unsterblichkeitsglauben des Aristoteles anführt,[2] stellt die Sache problematisch hin, und läßt sie mehr als überlieferten philosophischen Glauben erscheinen. In Bezug auf die Stelle, in welcher der νοῦς als θύραθεν in den Menschen kommend bezeichnet wird,[3] bemerkt Duns Scotus, Aristoteles sage nirgends, daß die intellective Seele von Außen in den Menschen komme; sollte er dieß irgendwo sagen, so sei sicher nur die Unabhängigkeit der intellectiven Thätigkeit von leiblichen Organen gemeint. Und da es den Principien der aristotelischen Philosophie widerstreitet, die intellective Seele von Außen in den Menschen kommen zu lassen, so muß Aristoteles die menschliche Seele für vergänglich halten.[4] Diese letzte Bemerkung möge als schlagender Beleg zu der oben gemachten Bemerkung gelten, daß Scotus die aristotelische Philosophie, und mit dieser gemeinhin jede Philosophie als solche für naturalistisch halte.

Mit dieser Anschauung von der Philosophie verbindet Scotus die weitere Ansicht, daß die Philosophie in ihrem Bemühen, die denk-

[1] Anim. I, p. 408. b, lin. 24.

[2] Aristot. Metaph. XI, p. 1070. a, lin. 25 ff. — Uebrigens wird diese Stelle von Duns Scotus im Comm. lit. XII, Summ. 1, c. 3 als Beweisstelle gegen Averroes verwendet: Ex his videtur posse colligi, quod opinio Commentatoris de intellectu agente vel possibili, quem ponit separatum, non consonat cum opinione Aristotelis, quia tunc ille intellectus, cum ponatur ab ipso esse incorruptibilis, sicut remanet corrupto homine, ita etiam praeexisteret homini; et tunc si talis intellectus ponatur forma hominis, erit idem cum opinione ponente ideas esse formas sensibilium, quam opinionem Philosophus excludit. Si vero non ponatur esse forma hominis, hoc videtur esse extra rationem.

[3] Gen. animal. II (von Scotus als lib. 16 de animalibus citirt) p. 736. b, lin. 28.

[4] Si simpliciter esset ab intrinseco, non poneret Philosophus quod esset forma naturalis ipsius corporis sibi propria, quia principium apud eum est, quod de nihilo nihil fit, et quod cuilibet potentia passivae in natura correspondet potentia activa in natura. Et ideo, quia ponit eam formam propriam ipsius corporis organici, ut patet in multis locis 2 et 3 de anima, ponit eam corrumpi ad corruptionem totius. Report. 4 dist. 43, qu. 2, n. 17.

nothwendigen Gründe alles Seienden aufzufinden, fast unabweislich zu einer deterministischen Weltauffassung hintreibe, die nur in einem unbemerkten inneren Selbstwiderspruche contingente Ursachen zulasse, ohne das absolute Princip aller Contingenz zu erfassen.[1] Damit ist zur Genüge seine Stellung zur Philosophie, und seine Auffassung des Verhältnisses derselben zur kirchlichen Theologie kenntlich gemacht, und es kann nicht überraschen, wenn Duns Scotus[2] sich an die Aufgabe macht, nachzuweisen, daß ein denkstrenges Verfahren auf theologischem Gebiete nur dazu angethan sei, die Unzureichendheit der natürlichen Vernunft zur Erweisung oder Erhärtung der von der Theologie gelehrten Wahrheiten bloßzulegen. Die Vernunft kann nicht strenge beweisen, daß Gott ein lebendiger sein müsse; die Ordnung der Weltdinge führt nicht darauf hin, daß das Höhere vor dem Niederen den Vorzug der Lebendigkeit habe, im Gegentheile ist die Sonne unlebendig, während das in seiner Existenz von der Sonne abhängige Thier lebendig ist; Lebendigkeit und Unlebendigkeit sind nicht differente Bestimmungen des Seienden als solchen, sondern bloß gegensätzliche Differenzen innerhalb des Bereiches der corruptiblen Körperdinge. Aus eben denselben Gründen folgt die Unmöglichkeit eines strengen Erweises dessen, daß das höchste Seiende ein Erkennendes, ein Wollendes sei, daß ihm eine immanente Lebensthätigkeit zukomme, daß der göttlichen Production nach Außen eine Productio intrinseca vorausgehen müsse. Ebensowenig lassen sich natürlich die Modi der immanenten Productionen des göttlichen Seins und die durch dieselben causirten immanenten Relationen des göttlichen Seins rationell erweisen. Daß die Philosophie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht demonstrativ erweisen könne, haben wir bereits gehört; daran schließt sich als Corollar der Satz, daß sich ein über dieses Erdenleben hinausreichendes Endziel des zeitlich irdischen Menschenlebens nicht erweisen lasse. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß die factisch gegebene Beschaffenheit des zeitlichen Erdenmenschen einen Status naturae lapsae repräsentire und das Vorhandensein einer Erbsünde

[1] De philosophis potest dici, quod multas contradictiones latentes concesserunt; sicut negaverunt communiter esse aliquod primum principium contingenter causans, sed dixerunt primam causam esse necessario causantem et tamen dixerunt contingentiam esse in entibus et aliqua contingenter fieri. 2 dist. 1, qu. 3, n. 15.

[2] Theorem. 14.

constatire. Es läßt sich nicht beweisen, daß keine Sünde ohne Strafe erlassen werden könne, oder die Verzeihung der Schuld durch die Uebernahme des Strafleidens von Seite eines Unschuldigen, der höher als die Sündigenden steht, bedingt sei, daß Gott für die Sünden der Menschen leiden und darum im Fleische habe geboren werden müssen u. s. w. Für die Einsetzung der kirchlichen Sacramente läßt sich kein innerer Nothwendigkeitsgrund aufbringen; auch die Nothwendigkeit der sacramental geheiligten Ehe läßt sich nicht strenge darthun.

Diese Sätze sprechen durch sich selber, und legen unverhüllt dar, daß es für Duns Scotus eine sogenannte speculative Theologie nicht gebe. Die Gewißheit der christlichen Ueberzeugung ruht einfach und schlechthin auf dem Glauben, dessen untrügliche Wahrheiten im Bekenntniß der Kirche formulirt vorliegen. Die Glaubhaftigkeit des kirchlichen Bekenntnisses ist ihm ausreichend durch die Rationabilität seines suprarationalen Lehrgehaltes verbürgt.[1] Was läßt sich Vernunftgemäßeres (rationabilius) denken, als das Gebot, Gott als letzten Zweck über Alles, den Nächsten aber wie sich selbst zu lieben? Aus diesen beiden Principien des sittlichen Handelns ergeben sich alle anderen in der heiligen Schrift enthaltenen sittlichen Vorschriften, deren Rationabilität aufzuzeigen beim Durchgehen der einzelnen Gebote, Räthe und Sacramente des Corpus doctrinae der Kirche sich der geeignete Anlaß bietet; es zeigt sich da, daß sie nichts anderes als eine Explication des dem Menschen in's Herz geschriebenen Gesetzes der Natur (Röm. 2, 15) sind. Die theoretischen Lehren des kirchlichen Bekenntnisses enthalten nichts, was Gottes unwürdig wäre; sie muthen uns nicht zu irgend etwas zu glauben, was gegen die denknothwendige Vollkommenheit Gottes stritte; im Gegentheile stellen die Lehren der Kirche über Trinität, Menschwerdung u. s. w. die Vollkommenheit des göttlichen Wesens in ein viel helleres Licht, als jede von ihnen abweichende oder sie ignorirende Lehre. Die Rationabilität des kirchlichen Bekenntnißinhaltes tritt in ein hellstes Licht bei Vergleichung desselben mit dem Lehrinhalte der außerchristlichen Religionen des Heidenthums,[2] Muhamedanismus[3] und ungläubigen Juden-

[1] Op. Oxon. Prolog. qu. 2, n. 7.

[2] Quid pagani pro sua idololatria adducent, colentes opera manuum suarum, in quibus nihil est numinis, sicut satis ostendunt philosophi. L. c. n. 8.

[3] Quid Saraceni, vilissimi porci, Mahometi discipuli pro suis scriptis allegabunt, exspectantes pro beatitudine, quod porcis convenit, scil. gulam

thums.[1] Die Lehre der Kirche ist in der heiligen Schrift niedergelegt; diese aber muß dem Bekenntniß der Kirche gemäß ausgelegt werden, dessen Zeugen die von der Kirche anerkannten heiligen Lehrer (Sancti) sind.[2] Die aus den Schriften und Unterweisungen dieser kirchlichen Lehrer geschöpfte Theologie hat als die weitere Entwickelung der in der heiligen Schrift niedergelegten Lehre zu gelten.[3] Wie die Auctorität dieser kirchlichen Schriftausleger von der Anerkennung durch die Kirche abhängt, so steht es auch bei der Kirche, zu bestimmen, welche Schriften als kanonische Schriften zu gelten haben; alle Häresien haben ihren Grund in eigenmächtiger willkürlicher Schriftauslegung und in eigenmächtiger willkürlicher Entscheidung darüber, welche Schriften als kanonische zu gelten hätten.[4] Den gesicherten festen Bestand der Kirche hebt Duns Scotus auf Grund augustinischer Aussprüche und unter Hinweisung auf Apgesch. 5, 38. 39; Luc. 22, 32 entschiedenst

et coitum; quam promissionem despiciens philosophus, qui fuit quasi illius sectae, Avicenna 9 Metaph. c. 7 alium finem quasi perfectiorem et homini magis congruentem asserit, dicens: „Lex nostra, quam dedit Mahometh ostendit dispositionem felicitatis et miseriae, quae sunt secundum corpus, et est alia promissio, quae apprehenditur intellectu." Et sequitur ibi: „Sapientibus vero theologis multo major cupiditas fuit ad consequendam hanc felicitatem, quam corporum, quae quamvis daretur eis, non tamen attenderunt eam, nec appretiati sunt eam comparatione felicitatis, quae est conjunctio primae veritati. Ibid.

[1] Quid Judaei qui novum Testamentum damnant, quod in suo veteri promittitur (Jer. 31), ut ostendit Apostolus ad Hebraeos c. 3 et 8? Et etiam quam insipidae sunt eorum ceremoniae sine Christo? Ibid. Als Gegenstück der Juden erscheinen Duns Scotus die Manichäer, die auf Grund der neutestamentlichen Schriften das alte Testament verwerfen wollen. Er äußert sich über dieselben ebenso derb, wie über die Saracenen: Quid asini Manichaei fabulantur primum malum, cum ipsi, esti non primi, tamen valde mali essent? Nonne vident omne ens inquantum ens bonum esse? Nonne etiam in novo Testamento potuerunt videre, esse vetus authenticum et approbatum? Ibid.

[2] Darum bezeichnet Duns Scotus als Richtmaß streitiger theologischer Lehrbestimmungen die Auctoritates sacrae Scripturae, et Sanctorum. Siehe Report. 3 dist. 23, n. 17.

[3] Multae veritates necessariae non exprimuntur in Scriptura, etsi ibi virtualiter contineantur sicut conclusiones in principiis, circa quarum investigationem utilis fuit labor expositorum et doctorum. Op. Oxon. Prolog. qu. 2. n. 15.

[4] Contra istos est illud verbum Augustini contra epistolam Fundamenti. Non crederem, inquit, evangelio, nisi quia ecclesiae catholicae credo. L. c., n. 8.

hervor. Die Juden sind zu einer Secte herabgesunken; ebensowenig hat das muhamedanische Religionswesen auf Bestand zu rechnen. Scotus spricht von einer Katastrophe, welche a. 1300 über die Bekenner des Islam (durch die Tartaren) hereingebrochen, und von einer unter denselben verbreiteten Weissagung über den ihrem Religionswesen in nicht allzuferner Zeit bevorstehenden Untergang. [1]

Als gemeinhin anerkannte und recipirte Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffes galten während des ganzen Mittelalters die Libri Sententiarum des Petrus Lombardus, welche in den Schulen für die Theologie dieselbe Bedeutung hatten, wie das Decretum Gratiani für das kirchliche Recht. Wie Aristoteles als maßgebende philosophische Auctorität schlechthin der Philosoph genannt wurde, so hieß Petrus Lombardus in den Theologenschulen schlechthin der Magister, und sein Werk war dem Unterrichte in der Theologie ebenso zu Grunde gelegt, wie die aristotelischen Schriften dem philosophischen Unterrichte. Aus der Verwerthung der durch das Studium der aristotelischen Schriften gewonnenen dialektischen Schulung und realphilosophischen Erudition für die schulmäßige Erklärung des Lombarden erwuchsen die Summae theologicae des 13. Jahrhunderts, als deren Verfasser wir die berühmtesten Männer jenes Jahrhunderts, einen Alexander Halesius, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas Aquinas kennen. [2] Nicht alle Summisten beschränkten sich auf die Auslegung des Lombarden; obschon Alexander Halesius einen Commentar über die Sentenzen des Lombarden geschrieben haben soll, und die gedruckt vorliegende Universae Theologiae Summa Alexanders oftmals auf den Lombarden Bezug nimmt, schließt sich dieselbe doch weit enger an Hugo's a St. Victore Werk de sacramentis fidei christianae an, wie denn auch die Stoffabtheilung dieses Werkes von Alexander adoptirt wird. [3] Die folgenden Theologen des Franciscanerordens: Bonaventura, Johann

[1] Dieser Punkt dürfte wohl eine Reminiscenz aus Baco's Schriften sein. Vgl. hierüber unsere Abhandlung: Die Psychologie, Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Roger Baco (Wien 1879) S. 96; und: Kosmologie und allgemeine Naturlehre des Roger Baco (Wien 1879) S. 121 f.

[2] Ueber die älteren, dem 12. Jahrhundert angehörigen Darsteller des kirchlichen Lehrbegriffes neben Petrus Lombardus, welche den Namen Summisten führen, vgl. Erdmann Gesch. d. Philos. I, §. 167 ff., sowie meine Schrift über Thomas Aq. I, S. 307 ff.

[3] Eine übersichtliche Darlegung und Beleuchtung des Inhaltes der Summa theologiae Alexanders bei Erdmann Gesch. d. Philos. I, §. 195.

von Rochelle, Wilhelm Warro, Richard von Media Villa blieben beim Texte des Lombarden stehen, während sowohl Albertus Magnus als auch Thomas Aquinas ihren Commentaren über den Lombarden selbstständige Summen zur Seite treten ließen, ohne daß jedoch Ersterer dazu gekommen wäre, in einer seiner beiden Summae (Summa theologica und Summa de creaturis) auch die Heils- und Sacramentenlehre zu bearbeiten und so ein vollständiges System der Theologie zu liefern. Dieß zu leisten, blieb Thomas vorbehalten, während Scotus, seinen Vormännern aus dem Franciscanerorden folgend, bei einer zweimaligen Commentirung des Lombarden stehen blieb.

Das Stehenbleiben des Duns Scotus bei der Commentirung des Lombarden involvirt einen stillschweigenden Protest gegen jeden Versuch einer Systemisirung der kirchlichen Theologie, sofern diese durch das Mittel des speculativen Gedankens in's Werk gesetzt werden soll. Dieser Protest kehrt sich unverkennbar gegen die Thomistenschule, und gegen die Summa theologica ihres Meisters, welche, ohne die praktischen Ziele der Theologie bei Seite zu setzen, doch vorzugsweise den speculativen Charakter der Theologie betonte, und in Kraft desselben ein in sich geschlossenes System der Theologie anstrebte. Dem gegenüber hob bereits der erste Theolog des Franciscanerordens Alexander von Hales den affectiven Charakter der Theologie[1] und ihre damit zusammenhängende Bedeutung als Heilslehre und Seelenmedicin hervor;[2] Bonaventura bezeichnet den affectiven Charakter der Theologie als ein Mittleres zwischen den speculativen und praktischen Erkenntnissen, jedoch so, daß das praktisch-ethische Interesse als das Vor-

[1] Est certitudo speculationis et est certitudo experientiae; praeterea est certitudo secundum intellectum et est certitudo secundum affectum; item est certitudo quoad hominem spiritualem et est certitudo quoad hominem animalem. Dico ergo, quod modus theologicus est certior certidudine experientiae, certitudine quoad affectum, quae est per modus gustus (Psalm. 118: quam dulcia faucibus meis eloquia tua), quamvis non certior quoad speculationem intellectus, quae est per modum visus; item certior est homini spirituali, quamvis interior animali (1 Cor. 2: Animalis homo non percipit ea, quae spiritus. Dei sunt spiritualis autem omnia dijudicat). Summ. theol. I, qu. 1, membr. 4, art. 2.

[2] Dicendum, quod non est modus sacrae scripturae artis vel scientiae secundum comprehensionem rationis humanae, sed per dispositionum sapientiae divinae ad informationem animae in iis, quae pertinent ad salutem O. c. I, qu. 1, membr., 1, art. 1.

wiegende erscheint.[1] Bei Alexander und Bonaventura ist die Auffassung des specifischen Charakters der Theologie dadurch bedingt, daß diese im Unterschiede von bloßer Wissenschaft wesentlich Weisheitslehre sei. Wenn sie in Folge dessen bei Bonaventura als ein höheres Drittes über den speculativen und praktischen Wissenschaften erscheint, so will ihr Wilhelm Varro seinerseits einen speculativen Charakter vindiciren, sofern sie contemplative Weisheit sei, einen praktischen, sofern sie Wissenschaft sei; da aber die von der Theologie gelehrte Praxis, welche in der Uebung der Liebe besteht, sich nicht auf ein contingentes Object, sondern auf das absolut nothwendige Object beziehe, rücksichtlich dessen vernünftiger Weise keiner überlegenden Wahl, wie bei der Verfolgung contingenter Zwecke, Raum gegeben sein könne, so sei die Theologie wesentlich speculativer Natur, der mit der Theologie gegebene Habitus sapientialis schließe eine deliberative Erwägung der bezeichneten Art durch sich selber aus. Duns Scotus verwirft dieses Raisonnement als gegen die Principien einer richtigen Methodik verstoßend;[2] sobald einmal Gott als das absolute Strebeziel der menschlichen Seele für das specifische Object der Theologie genommen werde, habe diese als specifisch praktische Wissenschaft zu gelten.

Die Motivirung des speculativen Charakters der Theologie bei Warro läßt deutlich erkennen, daß seine Auffassung derselben dem Wesen nach keine andere, als jene der vorausgegangenen Lehrer des

---

[1] Si consideremus intellectum in se, sic est proprie speculativus et perficitur ab habitu, qui est contemplationis gratia, quae dicitur speculativa scientia. Si autem consideremus ipsum ut natum extendi ad opus, sic perficitur ab habitu, qui est ut boni fiamus; et haec est scientia practica sive moralis. Si autem medio modo consideretur ut natus extendi ad effectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque, et hic habitus dicitur sapientia, quia simul dicit cognitionem et affectum. Sapientia enim doctrinae est secundum nomen ejus. Unde hic est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus. Talis est cognitio tradita in hoc libro. Sentt. I, Prooem., qu. 3.

[2] Ad idem genus secundum praxim vel speculationem pertinent principia et conclusiones. Conclusiones enim practicae resolvuntur in principia practica non speculativa; ergo cum cognitio finis sit directiva in actibus circa ea quae sunt ad finem, et cognitio eorum, quae sunt ad finem, sit quasi inclusa in cognitione finis quasi principii, si cognitio eorum, quae sunt ad finem, sit cognitio conclusionum practicarum, ergo cognitio finis erit cognitio practica, quia de principio practico. Op. Oxon. Prolog. qu. 4, n. 18.

Ordens war; wenn sich ihm der affective Charakter der Theologie in einen contemplativen umsetzte, so werden wir im Hinblick auf den Umstand, daß er die Einheit Gottes für philosophisch nicht erweisbar hielt,[1] das von ihm urgirte contemplative Element für jenes der mystischen Beschaulichkeit anzusehen berechtiget sein, und deßhalb bei Warro eher eine Steigerung des von Alexander und Bonaventura betonten Charakters der Theologie, als etwa eine Annäherung zur thomistischen Auffassung desselben erkennen. Die Art seiner Bestreitung der philosophischen Erkennbarkeit der Einheit Gottes läßt in ihm deutlich den Lehrer des Scotus erkennen. Die Einheit Gottes — bemerkt Warro — hängt auf's innigste mit der Singularität des göttlichen Wesens zusammen; könnten wir Gott als Einen erkennen, so müßten wir ihn auch in der Singularität seines Wesens erkennen können, was aber eben nicht möglich ist. Duns Scotus bestreitet diese Argumentation, und urgirt, daß die Singularität des göttlichen Seins unserem Denken erreichbar sei, obschon nicht in ihrem eigensten Sein, weil unser intellectives Erkennen eben im Allgemeingedanken sich vermittelt.[2] Aber eben diese Singularität des göttlichen Seins ist ein echt scotistischer Gedanke im Gegensatze zu der in der thomistischen Speculation urgirten Universalität desselben als absoluter Allheit und Totalität; und es ist bezeichnend, daß dieser Gedanke, welchen gegen die im ersten Aufstreben begriffene speculative Peripatetik Wilhelm von Auvergne urgirt hatte,[3]

[1] Vgl. Scotus 1 dist. 2, qu. 3.

[2] Aliud est, singularitatem esse conceptam ut objectum vel partem objecti; aliud est, singularitatem esse praecise modum concipiendi, sive sub quo concipitur objectum. Exemplum: Cum dico, plurale est singulare, objectum conceptum est pluralitas; sed modus concipiendi i. e. modus sub quo concipitur, est singularitas. Ita in intentionibus logicis, cum dico, singulare est universale, quod concipitur, est singularitas, sed modus concipiendi, sub quo concipitur, est universalitas; quia quod concipitur, ut concipitur, habet indifferentiam ad plura. Ita dico in proposito, quod essentia divina potest concipi ut singularis, ita quod singularitas sit concepta vel ut objectum vel ut pars objecti; nec tamen sequitur, quod essentia possit cognosci ut singularis, ita quod singularitas sit modus concipiendi. Cognoscere enim sic aliquid ut singulare, est cognoscere illud ut hoc, sicut album videtur ut hoc; et hoc modo non cognoscitur essentia divina sub ratione singularis, et ideo in argumento est fallacia figurae dictionis, commutando rem in modum. L. c., n. 7.

[3] Vgl. unsere Abhandlung: Psychologie des Wilhelm von Auvergne (Wien 1873) S. 64 f.

bei dem Lehrer des Duns Scotus, des grundsätzlichen Bekämpfers der speculativen Peripatetik wieder erscheint, um von diesem eine consequente Durchbildung im Zusammenhange mit einer seinem Inhalte conformen allgemeinen Weltlehre zu erhalten.

Ein unmittelbarer Vorläufer des Duns Scotus war sein Oxforder Lehrgenosse Richard von Middletown,[1] der nicht nur den praktischen Charakter der Theologie betont, sondern auch in der Auffassung und Behandlung ihres Lehrstoffes mit Scotus sich vielfältigst berührt. Das Bestehen auf dem praktischen Charakter der theologischen Wissenschaft hängt bei Richard mit der antispeculativen und antithomistischen Betonung des göttlichen Wollens zusammen, zufolge dessen die Organisation der göttlichen Heilsökonomie als etwas Contingentes und daher der philosophischen Auffassung und Begründung sich Entziehendes erscheint. Das Correlat der göttlichen Willenssouveränität ist die menschliche Willensfreiheit, deren Betonung eine schärfere Abscheidung des Seelischen vom Leiblichen im Menschen bedingt, als in der thomistischen Anthropologie der Fall ist. Richard bekämpft, wie alle seine gleichzeitigen Ordensgenossen, die thomistische Lehre von der Materie als Principium individuationis, und setzt dieses mit Scotus in etwas zu der zu individuirenden Essenz Hinzukommendes, obgleich er dasselbe nur als etwas Negatives, als Ausschließen der Theilbarkeit bezeichnet, womit sich, wie wir im nächsten Abschnitte sehen werden, Scotus nicht zufrieden geben will.

Die Polemik gegen den Thomismus galt dem speculativen Formbegriffe der Thomistik, in Folge dessen Gott als die absolute Allheit und Totalität begriffen, die Materie des Wirklichen als reine Potenzialität genommen und auf den Bereich des Körperlichen restringirt, der gestaltenden Form des Körperlichen aber eine durchgreifendere Macht zuerkannt wurde, als da, wo die Materie des Sinnlichen selber bereits als etwas Actuales, mit einer selbsteigenen Form Behaftetes galt. Daraus erklären sich die vom Oxforder Franciscaner Wilhelm de la Marre in seinem Correctorium Fratris Thomae (a. 1284) formulirten Hauptinstanzen gegen die thomistische Doctrin, welche auf folgende Punkte hinauslaufen: Alles Geschöpfliche, die Engel mitinbegriffen, müsse aus Materie und Form zusammengesetzt gedacht werden; es seien im Menschen mehrere substanzielle Formen (Körperlichkeit,

[1] Vgl. über ihn Erdmann, Gesch. d. Philos. I, §. 204.

Animalität, Rationalität) zu unterscheiden; daß Gott keine Materie ohne irgend eine ihr zugleich mit ihrer Setzung inhärirende Form habe setzen können, sei eine ungerechtfertigte Beschränkung der göttlichen Allmacht; der zeitliche und contingente Ursprung der Welt müsse sich durch die Vernunft strenge erweisen lassen; Princip der Individuation könne nicht die Materie sein, weil sonst die vom Leibe abscheidende Seele ihres individuellen Seins verlustig gehen müßte. Wäre die intellective Seele die einzige Wesensform des Menschengebildes, so wäre die Leiche eines Verstorbenen, weil mit einer anderen neuen Form als der frühere lebendige Leib behaftet, von diesem numerisch verschieden, somit Christi Leib im Grabe ein von seinem früheren Leibe verschiedener Leib, der sacramentale Leib Christi als Repräsentation des am Kreuze geopferten und getödteten Leibes Christi nicht der wahrhafte Leib Christi, die auf den Altären der Kirche der Verehrung der Gläubigen ausgesetzten Leiber der Heiligen nicht ihre wirklichen Leiber u. s. w. Man begreift, wie in der Hitze des leidenschaftlichen Streites Thomas einer bedenklichen Abhängigkeit von Averroes beschuldiget werden konnte. Von gegnerischer Seite[1] wurde diese Anklage mit der Beschuldigung der Abweichung vom ächten Peripatetismus, und der Hinwendung zu einem falschen Platonismus, der in Avicenna's Lehre repräsentirt sei, erwidert. Unsere obigen Angaben über das Verhältniß des Thomas und Scotus zu den commentatorischen Arbeiten des Thomas und Averroes über die aristotelische Metaphysik liefern einige Daten zur historischen Beleuchtung und Würdigung dieser gegenseitigen Beschuldigungen, welchen beiderseits der Vorwurf einer Verquickung des ächtchristlichen Gedankens mit falschen widerchristlichen Lehrmeinungen zu Grunde liegt. So weit die Thomisten für sich und ihren Meister die Vertretung des ächten Peripatetismus in Anspruch nahmen, wurde die doppelte Frage aufgeworfen, was man unter echtem Peripatetismus zu verstehen habe, und ob wirklich Aristoteles in allen Punkten, in welchen er Plato bekämpfe, demselben gegenüber im Rechte sei.

Daß es nicht angehe, Avicenna mit Plato, Averroes mit Aristoteles schlechthin zusammenzustellen, ist an sich klar, und läßt sich beispielsweise durch den Umstand beleuchten, daß Averroes[2] gelegentlich die aristotelische Polemik gegen die platonische Ideenlehre[3] wenigstens

[1] Vgl. meine Schrift über Thomas I, S. 867.

[2] Vgl. Scotus Quaestt. in Metaph. VII, qu. 10.

[3] Aristot. Metaphys. VI, p. 1033. b, lin. 20 ff.

in einem speciellen Punkte als unzureichend bemängelt. Es handelt sich um die Generation der irdischen Formen, welche Plato in der Kraft der Ideen oder Formae separatae sich vollziehen läßt, wogegen Aristoteles bemerkt, daß das solcher Weise Erzeugte niemals ein Hoc Aliquid sein könnte. Nach dem Dafürhalten des Averroes läßt sich hierauf erwidern, daß das Princip der Generation jedenfalls die Form sei, wobei dann eben so gut an eine Forma separata als an die Form des zeugenden Körpers gedacht werden könne. Man könne nicht einwenden, daß eine Forma separata zwei Zeugende involvire, nämlich einen Erzeuger der Form und einen davon verschiedenen Erzeuger des Subjectes der Form, und daß diesen zwei Erzeugern auch zwei Producte entsprechen müßten; das Subject sei eben ganz nur als Materie und Potenz zu nehmen, die mit der hinzukommenden Form zu einer Essenz coalescirt. Auch würde man Plato mißverstehen, wenn man ihm die Meinung aufbürden wollte, daß zwei Aeque prima und Aeque immediate agentia bei der Generation concurriren; er setzte sie zu einander in das Ordnungsverhältniß der Causa disponens und Causa inducens, wobei letzterer der primäre Antheil zufalle, und das von der particulären Causa disponens Gewirkte als Werk der Causa inducens erscheine. Duns Scotus bemerkt hiezu, daß hiemit nur die Möglichkeit, nicht aber die Nothwendigkeit des Einflusses der Formae separatae auf die irdische Generation bewiesen werde, während umgekehrt Aristoteles an der betreffenden Stelle sich darauf beschränkte, zu zeigen, daß jene Formae separatae nicht, wie Plato wollte, denknothwendige Ursachen der irdischen Generation seien. Wenn Scotus die aristotelische Beweisführung an der betreffenden Stelle nicht so stringent findet als Thomas,[1] so wird dieß seinen Grund zum Theile wohl darin haben, daß sie in der Zwischenzeit zwischen Thomas und Scotus Gegenstand lebhafter Erörterungen geworden war, wie auch

[1] Vgl. Thomas Comm. in Metaph. VII, lect. 7. Thomas bringt mit der Erklärung der betreffenden aristotelischen Stelle seine Lehre von der Materie als Principium individuationis in Verbindung: Homo et animal non significant hanc materiam, ex qua est generatio . . . Si ergo compositum generatur, et non generatur ex hac materia per quam est aliquid, oportet quod id, quod generatur, sit hoc aliquid. Et cum generatum sit simile generanti, oportet etiam, quod generans sit hoc aliquid. Et ita non fit species universalis sine materia. Manifestum est ergo ex dictis, quod si sunt aliquae species praeter singularia, nihil sunt utiles ad generationes et substantias rerum, sicut consueti sunt dicere quidam „specierum causa" (ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς

daraus erhellt, daß Scotus bei Erörterung derselben sich auf gewisse zu Paris und Oxford durch Tempier und Kilwardby censurirte Sätze bezieht, deren Berücksichtigung eine genauere Prüfung und schärfere Präcisirung des Sinnes der Stelle nothwendig machte. Obschon nämlich durch Kilwardby's Censuren (a. 1276) die Zurückleitung der irdischen Generation auf die himmlischen Intelligenzen ausgeschlossen war,[1] so soll damit nicht der Recurs auf die göttliche Idee ausgeschlossen sein, die ja als solche auf das Singuläre oder Hoc aliquid geht, und wie man anzunehmen hat, in Kraft des göttlichen Willens actuirt wird, obschon man selbstverständlich die unmittelbare göttliche Setzung durch Creation von der mittelbaren durch Generation zu unterscheiden hat.[2] Daher gesteht er auch der aristotelischen Argumentation gegen die platonischen Ideen im ersten Buche der Metaphysik[3] bezüglich des besprochenen Punktes nur insoweit ein Wahrheitsrecht zu, als durch dieselbe dargethan wird, daß die Ideen zur Erklärung des Generationsactes als solche nicht geeignet sind,[4] indem sie zur

---

ἐιώθασί τινες λέγειν τὰ ἔιδη) i. e. ad hoc quod ponant species. Hoc enim erat una causa, quare Platonici species ponebant, ut essent causa generationis in rebus. Si igitur species separatae non possunt esse causa generationis, manifestum erat, quod non erunt species quaedam substantiae secundum se existentes.

[1] Unter den von Kilwardby auf dem Gebiete der Angelologie censurirten Sätzen finden sich folgende zwei: Intelligentiae inferiores creant vegetativam et sensitivam motu coelesti mediante. — Cum intelligentia sit plena formis, imprimit illas in materia per corpora coelestia tanquam per instrumenta.

[2] Deus potest esse causa generationis et requiritur ad generationem non sicut causaunivoca, sed aquivoca et hoc suprema, in cujus virtute agit omnis alia causa tam univoca quam aequivoca. Quodlibet 7, n. 25.

[3] Aristot. Metaph. I, p. 991. a, lin. 20 ff.

[4] Notandum, quod illa ratio (siehe vor. Anm.) non destruit exemplaria sive ideas theologicas, quae in intellectu divino objectiva habent esse. Agens enim naturale, si intendit sibi simile generare, hoc est, quia aliquod superius agens per intellectum ipsum determinat, dando sibi talem formam, per quam possit et intendit sibi simile generae. Natura enim, licet agat propter finem, non tantum cognoscit finem, sed dirigitur ad finem ab aliquo cognoscente finem. Propter quod dicit Commentator 12 Metaph. c. 18, quod natura non agit nisi rememorata ex causis superioribus. Opus enim naturae est opus intelligentiae, qui est Deus omnia cognoscens; sed rationes ideales sunt ipsae res positiae in esse cognito et objectivo intellectui divino. (Comm. lit. I, Summ. 3, c. 3, n. 92). — Auch Thomas hebt die Beziehung des Generationsprocesses auf den zu verwirklichenden Gedanken hervor, aber nicht wegen der

Erklärung deſſen, was ſie erklären ſollen, theils nicht ausreichen, theils überflüſſig ſind.[1]

Eine relative Annäherung des Scotus an Plato hat, ſoweit ſein grundſätzlicher Empirismus dieß überhaupt zuläßt, auch auf dem Gebiete der Anthropologie und Erkenntnißlehre ſtatt,[2] obſchon Scotus ſelber gegen die platoniſche Anthropologie ſich auf das ſchärfſte ausſpricht,[3] und dieſelbe für eben ſo verfehlt erklärt, als jene des Averroes, welche, obſchon in ihrer naturaliſtiſch-hylozoiſtiſchen Geſtaltung weſentlich von erſterer verſchieden, doch zufolge der Abtrennung des Intellectes vom menſchlichen Individuum in ein gewiſſes Verwandtſchaftsverhältniß zu der das geſammte Seelenweſen vom Menſchenleibe ſchroff abſcheidenden platoniſchen Anſicht tritt. Plato nimmt den in ſich ſubſiſtirenden Intellect für den Menſchen ſelber, entzieht alſo den Menſchen als ſolchen dem Gebiete der ſinnlichen Wirklichkeit, welchem er ſo weſentlich angehört, daß ſich die Definition der Seele ohne Bezugnahme auf den von ihr informirten Leib gar nicht vollziehen läßt; der Menſchenleib erſcheint in ſeiner Auffaſſung unter dem Thierleibe ſtehend, in welchem die grobe irdiſche Stofflichkeit wenigſtens durch die ihm eignende ſenſible Seele über ſich ſelbſt erhoben iſt. Dieſe Bemerkung ſteht im Zuſammenhange mit der, wie wir oben ſahen, von Scotus den irdiſchen Lebeweſen im Gegenſatze zu Plato vindicirten ſelbſteigenen Generations-

---

zu effectuirenden Dinge als ſolcher, ſondern in denknothwendiger Poſtulirung einer intelligenten Ordnermacht: Cum res naturales naturaliter intendant similitudines in res generatas inducere, oportet, quod ista intentio ad aliquod principium dirigens reducatur quod est in finem ordinans unumquodque. Et hoc non potest esse nisi intellectus cujus sit cognoscere finem et proportionem rerum in finem (Comm. in Metaph. I, lect. 15).

[1] Aristoteles arguit contra Platonem probando, quod idae non sunt necessariae ad generationem, quia suficit hoc aliquid ad generandum hoc aliquid; sed nec ideae possunt generae hoc aliquid, quia si generans non est hoc aliquid, nec genitum erit hoc aliquid. Utraque consequentia satis tenet, non esse genitum per ideam Platonis, nec tamen extendenda est ad propositum nostrum, scil. de Deo, quia si idea generaret, esset generans univocum, quia ejusdem speciei; non est autem aliqua causa univoca necessaria, nisi composita et materialis, sicut genitum est compositum et materiale. Quodlibet 7, n. 25. (Siehe oben S. 59, Anm. 2.)

[2] Ueber das Verhältniß des Scotus zum Platonismus im Allgemeinen vgl. unſere Abhandlung über die Pſychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus (Wien 1877) S. 62 ff.

[3] Rer. princip. qu. 9, art. 2, sect. 1, n. 12 ff.

fähigkeit.[1] Sofern das Generationsvermögen dem beseelten irdischen Körperwesen in seiner Eigenschaft als Körperwesen zukommt, wird es für Duns Scotus zu einem Stützpunkt seiner Lehre von der doppelten Wesensform des Menschen, die er mit Heinrich gemein hat, obschon er diesem zum Vorwurfe macht, dieselbe von seinem Standpunkte aus nicht begründen zu können. Denn die Form des Menschenkörpers als Körpers könne nach Heinrich doch einzig in der Macht der gestaltenden Idee zu Stande kommen,[2] entbehre also, so gewiß in der Erklärung der Generation Aristoteles gegen Plato im Rechte ist, der ausreichenden Begründung. Es genügt Scotus nicht, daß Heinrich im Gegensatze zu dem von ihm als erste philosophische Auctorität angesehenen Plato sich in Ansehung der selbsteigenen Realität des Stofflichen auf den Standpunkt des sinnlichen Empirismus stellt; er will, daß auch der selbsteigenen Thätigkeit der im Stoffe wirkenden Agentien volle Rechnung getragen werde. Im Gegensatze zu der von Heinrich behaupteten absoluten Obedientialität der irdischen Materie bereitet es Duns Scotus die größten Schwierigkeiten, die von ihm als theologische Wahrheit vertheidigte Lehre von der Absolutheit der göttlichen Allmacht auch philosophisch zu erweisen,[3] da die natürliche Vernunft dafür halten müsse, daß das göttliche Wirken in der Welt durch die geschöpflichen Mittelursachen bedingt sei.[4]

Der Repräsentant der natürlichen Vernunft in diesem Punkte ist für Duns Scotus selbstverständlich Aristoteles, welchen er nebenhergehend gegen die Unterstellung in Schutz nimmt, als ob das göttliche

[1] Mutatio terminans motum nunquam potest esse, nisi a causa movente in isto motu. Licet quandoque sit immediate, mutatio ab isto quod movet mediate ut in generatione hominis, nunquam primo movet in alteratione idea, nec mediate nec immediate, quia particulare agens sufficienter alterat, ita quod aliud ejusdem ordinis (s. oben S. 60, Anm. 1) non potest idem alterare. Ergo non potest esse idea causa mutationis terminantis illum motum. Quaestt. in Metaph. VII, qu. 11.

[2] Vgl. uns. Abhandlung: Heinrich v. Gent als Repräsentant des christl. Platonismus im 13. Jahrh. (Wien 1878) S. 13.

[3] Tenendum est secundum communem sententiam theologorum, Deum sic esse omnipotentem, quod sine quocunque alio agente possit causare quodlibet causabile; nec tamen istud potest demonstrari demonstratione quia. Quodlibet 7 n. 19. (Um so weniger durch eine Demonstratio propter quid. L. c., n. 11.)

[4] Ubi enim est ordo essentialis, ibi non potest esse aliquod proximum imperfectissimo, nisi ipsum sit aliqualiter imperfectum; quia si perfectum esset proximum imperfectissimo, esset aeque immediatum cuilibet alii a se,

Wirken auch im unmittelbaren creativen Hervorbringen der Nothwendigkeit unterworfen wäre,[1] oder als ob ferner das göttliche Wirkungsvermögen nur extensiv (secundum durationem), nicht aber intensiv unendlich wäre.[2] Er vindicirt ihm überdieß gegen Thomas[3] und Heinrich,[4] nach deren Dafürhalten die himmlischen Intelligenzen des Aristoteles ungeschaffene Wesen sind, die Lehre von der Creatürlichkeit derselben,[5] deren philosophische Erweisbarkeit er nebstdem gegen die genannten beiden Theologen vertheidiget. Wenn wir den antispeculativen Scotus hier die Grenzen des natürlich Erkennbaren gegen Thomas erweitern sehen, so wird dieß wohl seinen Grund darin haben, daß der den philosophischen Werth des speculativen Formbegriffes ziemlich geringschätzig abthuende Scotus dem Erkennen aus Causalgründen eine desto größere philosophische Ergiebigkeit zuschreibt, die sich ihm zu höchst aus der von ihm behaupteten Univocität des Seins alles Seienden erhärtet. Er kommt übrigens hiebei über den Standpunkt eines rational-empirischen Kosmismus nirgend hinaus; Philosophie und Kosmologie fallen ihm in Eins zusammen, der im Aristoteles sich mit sich selber vermittelnde arabische Neuplatonismus scheint ihm die höchste unüberschreitbare Errungenschaft des philosophischen Denkens zu sein. Er verurtheilt zwar auf's strengste den antichristlichen Naturalismus des Averroes, stellt aber jedenfalls Avicenna hoch, dessen platonisirende Ansicht, daß der geistige Verkehr mit den himmlischen Intelligenzen das letzte absolute Ziel der menschlichen Seele sei, ihm als das Höchste erscheint, wozu sich die sich selbst überlassene natürliche Vernunft erschwingen könne. Da er den spanischen Juden Avicebron wahrscheinlich, gleich Wilhelm von Auvergne,[6] für einen Christen hielt,

et tunc ista non haberent ordinem essentialem; sicut esset ordo essentialis in speciebus numerorum, si quaelibet aeque immediate procederet ab unitate. Ex quo patet, quod istam propositionem negaret Philosophus: „Perfectior causa immediatius causat", intelligendo per „immediatius" exclusionem causae propinquae activae; imo diceret, quod sicut perfectior est causa superior, ita per plures causas medias causat. Quodlibet 7, n. 20.

[1] Quodlibet 7, n. 26; vgl. Quodlibet 21, n. 15.

[2] Quodlibet 7, n. 29.

[3] Vgl. Thomas 1 qu. 66, art. 2.

[4] Vgl. Heinrich Quodlibet. VI, qu. 14; VIII, qu. 9.

[5] Quodlibet 7, n. 37 ff. Die Geschöpflichkeit der himmlischen Intelligenzen hebt jedoch nicht ihre Göttlichkeit auf; siehe oben S. 46.

[6] Siehe unsere Abhandlung: Wilhelms v. Auvergne Verhältniß zu den Platonikern des 12. Jahrh. (Wien 1873) S. 25.

so dürfen wir uns nicht wundern, wenn er in der metaphysischen Grundlegung seiner Kosmologie sich ausdrücklich auf denselben bezieht,[1] und die Anschauungen desselben zu seinen eigenen macht.

Duns Scotus steht mitten im geistigen Leben seiner Zeit, und entwickelt die ihm eigenthümlichen Anschauungen mit durchgängiger Beziehung auf die Normen, welche die kirchlichen Häupter seiner englischen Heimath, Robert Kilwardby und dessen Amtsnachfolger Johannes Peccam durch die mehrerwähnten Censuren verschiedener Ausschreitungen auf theologischem und philosophischem Gebiete den Oxforder Lehrern vorgezeichnet hatten.[2] Diese Censuren verbreiten sich über irrige Sätze auf dem Gebiete der Grammatik und Logik, der Physik und allgemeinen Weltlehre (die Lehre von den Engeln oder Intelligenzen mit inbegriffen), der Anthropologie, Psychologie und Moral, der christlichen Gotteslehre und Heilslehre, der Lehren von der zukünftigen Auferstehung und jenseitigen Seligkeit, und sind sämmtlich darauf berechnet, nicht nur die aus den arabischen Erklärern des Aristoteles in die christlichen Schulen herübergenommenen naturalistischen, fatalistischen oder sonst irgendwie glaubenswidrigen Lehren und Behauptungen zurückzuweisen, sondern insgemein zur Vorsicht im Gebrauche der Philosophie für theologische Zwecke zu mahnen. Derlei Mahnungen waren im Laufe des 13. Jahrhunderts wiederholt ergangen; am Ende des Jahrhunderts wurden sie, nachdem man selbst bei dem hervorragendsten theologischen Lehrer des Jahrhunderts, bei Thomas Aquinas einzelne an ihm bemängelte Anschauungen auf Rechnung des Einflußes der Philosophie setzte, dahin verstanden, daß die von Thomas versuchte Christianisirung der aus dem Alterthum überlieferten Philosophie unmöglich sei, und der Gedanke an eine vollkommene Harmonisirung der natürlichen philosophischen Weltlehre mit der christlich-kirchlichen Offenbarungslehre aufzugeben sei. Dieser Standpunkt ist in der Person des Duns Scotus repräsentirt, nach dessen Ueberzeugung die naturalistische Auffassung des Aristoteles die richtige, und der Naturalismus überhaupt eine unvermeidliche Zugabe der philosophisch-säculären Anschauung der

[1] Rer. princip. qu. 8, art. 4.

[2] Verzeichniß der von den Pariser Bischöfen Wilhelm v. Auvergne (1240) und Stephan Tempier (1270 u. 1276) sowie von den beiden englischen Erzbischöfen Kilwardby und Peccam (1276 u. 1284) censurirten Sätze nebst Angaben über die Quellen und Urheber der in denselben enthaltenen Irrthümer bei Argentré Collectio judiciorum etc. (Paris 1728 fol.) I, p. 185—210.

Dinge ist. Er bestreitet nicht, daß ein tieferes ethisches Bedürfniß des denkenden Menschen den unvermeidlichen Naturalismus des philosophischen Weltdenkens einschränken und bis zu einem gewissen Grade paralysiren könne; zudem will er das Natürliche als solches von dem moralisch Corrupten unterschieden wissen, und sieht die fehlerhaften Auswüchse der Philosophie nur in der Preisgebung des ethischen Willensinteresses an das ausschließlich von der kosmischen Wirklichkeit occupirte Denken. Aber das dem Menschen angeborene ethische Willensinteresse bedarf der Aufklärung über sich selbst, welche einzig in der christlichen Offenbarungslehre gegeben ist, indem einzig diese den Menschen über sein letztes und höchstes Ziel aufklärt, so daß das dieser Aufklärung ermangelnde Denken in den höchsten Dingen, soweit es diese überhaupt zu erreichen im Stande ist, kaum anders als irren könne. Ist nun die Philosophie dieses auf sich selber gestellte Denken der natürlichen Vernunft, so ist damit ein Dualismus zwischen Philosophie und Theologie statuirt, der leicht in einen Widerstreit zwischen beiden ausschlagen konnte.

Duns Scotus ist nahe daran, einen solchen Widerstreit zu behaupten; er ist bei ihm nur durch die Behauptung der Unzureichendheit der Philosophie in allen über das zeitlich-irdische Streben des Menschen hinausliegenden Dingen verdeckt, und durch seine Ansicht von der Unverderblichkeit des Wesens der menschlichen Natürlichkeit ferne gehalten. Hätte er zugegeben, daß durch die Sünde das Wesen oder die Natur des Menschen selber verderbt worden wäre, so hätte er nicht umhin gekonnt, die Philosophie selber als Erzeugniß der natürlichen Vernunft nicht bloß als unzureichend, sondern als nothwendig irrende, und ihre nothwendigen Irrungen als unvermeidliches Ergebniß der menschlichen Sündhaftigkeit hinzustellen, wie dieß von Seite später folgender strenger Augustinianer geschah, während andere an der Berechtigung der natürlichen menschlichen Triebe festhaltend als consequente Naturalisten zu der seltsam zweideutigen Behauptung fortschritten, daß etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne. In der geschichtlichen Erscheinung des Duns Scotus ist somit ein Bruch zwischen natürlichem Weltdenken und christlich-gläubigem Denken constatirt, der alle nachfolgenden Bewegungen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Theologie erklärlich macht, und zugleich auch das Bedürfniß neuer, von der mittelalterlichen Philosophie nicht eruirter Denkelemente indicirt, in welchen der in einen feindseligen Gegensatz umschlagende Dualismus

zwischen Theologie und Philosophie zu einer vermittelten Einheit auszugleichen war und auszugleichen ist.

Noch erübriget schließlich Einiges über die Darstellungsweise des Duns Scotus zu bemerken. Diese ist, wie bereits wiederholt bemerkt wurde, in der weitaus größeren Zahl seiner Werke die scholastische, wie sie sich aus der Commentirung des Lombarden entwickelt hatte. Der allgemeine Typus derselben ist dieser, daß das Thema jeder besonderen Erörterung in Form einer Frage (Quaestio) angekündiget wird, unter Vorführung einer größeren oder geringeren Zahl von Gründen, die theils für die Verneinung, theils aber für die Bejahung der Frage sprechen. Der Zweck dieser Doppelreihe von Argumenten ist, mit dem Stande der Frage und den in ihr liegenden Schwierigkeiten bekannt zu machen. Die Intention des Fragestellers ist jederzeit auf eine in bejahendem Sinne ausfallende Lösung der Frage gerichtet; dem Videtur quod non, womit die Reihe der gegen die Bejahung der Frage sprechenden Argumente eröffnet wird, tritt ein Contra mit gewichtigen oder absolut maßgebenden Gegengründen gegenüber, und hierauf folgt die Resolutio, in welcher die bejahende Lösung unter Bezugnahme auf die im Videtur quod non aufgeworfenen Einwendungen und Schwierigkeiten entwickelt wird. Anhangsweise in Form von Corollarien folgen sodann noch die speciellen Erwiderungen auf die einzelnen im Videtur quod non enthaltenen verneinenden Assertionen. Dieser allgemeine Typus der scholastischen Lehrentwickelung wird nun auch von Duns Scotus beibehalten, erscheint aber bei ihm in einem solchen Grade ausgebildet, daß er hierin alle seine Vorgänger weit überbietet. Die bei diesen der sogenannten Resolutio vorausgeschickten Gründe für und wider werden bei Scotus in den lebendigen Fluß der Exposition hineingezogen, und damit wird die Resolutio aus einer einfachen abschließenden Entscheidung in ein Gebilde vielfältigst in sich verschlungener Beweise und Beweisketten verwandelt: an die Stelle der unverbunden neben einander hingestellten verneinenden Assertionen, mittelst welcher seine Vorgänger eigentlich nur das Interesse an der aufgestellten Frage wecken und deren Erörterungen in Fluß bringen wollten, treten bei ihm die Lehranschauungen einer Reihe von Männern, mit welchen sich umständlichst auseinanderzusetzen einer der Hauptzwecke seiner Lehrexpositionen ist, so daß ein jeder seiner größeren Lehrartikel eine kritische Beleuchtung der erheblichsten, über den Gegenstand der Frage in jenem Zeitalter cursirenden differenten Lehrmeinungen enthält,

die sämmtlich nach einander vorgenommen, gegen einander abgewogen und dem Richtmaß des scotistischen Gedankens unterstellt werden. Demzufolge gliedert sich jeder wichtigere Lehrartikel in ein vielverzweigtes Gebilde lehrhafter Demonstrationen aus, in deren Abwickelung zwar der Faden des Einen, den Geist des Scotus beschäftigenden Gedankens constant festgehalten wird, aber in den vielfältigsten Windungen sich fortbewegt und stellenweise dem Auge des Lesers völlig sich entzieht. Man darf sagen, daß die in der Form von „Quaestiones" gegebenen Lehrentwickelungen des Duns Scotus erst durch die den einzelnen Theilabschnitten jeder Quästion vorangestellten Summarien der Waddingschen Ausgabe lesbar gemacht werden; jedenfalls ist durch dieselben der Ueberblick des Gedankenganges beträchtlich erleichtert, und dem heutigen Leser die zeitraubende Mühe, in den verschlungenen Pfaden der scotistischen Dialektik sich zurechtzufinden, abgekürzt. Das Bewunderungswürdige in diesen Expositionen ist und bleibt die geistige Energie in der Festhaltung eines bestimmten, nach den verschiedensten Seiten hin mit eindringender logischer und kritischer Schärfe entwickelten Gedankens, der mit siegesgewisser Zuversicht aus den in Form eines Fangnetzes angelegten Argumentationen und Refutationen mit ihren Gliederungen und Untergliederungen hervorleuchtet; die Denkenergie offenbart sich als die zur Virtuosität gesteigerte Kunst des Beweisens, in deren Uebung sich seine kritischen Lehrexpositionen zu einem geistigen Schauturnier gestalten. Duns Scotus zeigt sich da als eine durchaus ritterliche Gestalt, vom Haupte bis zum Fuße gewappnet und beschient, vor keinem Gegner zurückschreckend, jedem im Bewußtsein seiner virtuosen Logik sich ebenbürtig fühlend; ritterlich und edel zeigt er sich auch darin, daß er Gewicht und Bedeutung der Männer, mit welchen er sich mißt, zu würdigen versteht, und namentlich den vorangegangenen ehrwürdigen Lehrern seines Ordens, einem Alexander und Bonaventura gegenüber, den männlichen Freimuth mit rücksichtsvoller Pietät zu paaren weiß; Sinn und Werth der von ihm bekämpften Lehrmeinungen faßt er mit eindringendem Verständniß auf, seine kritische Polemik ist durchwegs von der Sicherheit einer vorausgegangenen wohlerwogenen und umsichtigen Prüfung getragen, die durchaus nicht am Einzelnen haftet, sondern auf das Ganze geht und in großem Stile gehalten ist. Nicht die Männer sind es, die er bekämpft, sondern den von ihnen intonirten oder vertretenen Denkrichtungen tritt er entgegen, weil sie ihm unwahr scheinen und er durch sie den kirchlichen Gedanken für beeinträchtigt hält.

Nicht in allen seinen Schriften verhält er sich polemisch; in denjenigen, in welchen er eine selbstständige, an keinen zu commentirenden Text sich anlehnende Ausführung seiner Gedanken versuchte, verläßt er auch die zur Polemik veranlassende Darstellungsform in Quästionen, und versucht sich in einer rein thetischen Entwicklung des Gegenstandes; so in der Grammatica speculativa, in den Theoremata, in dem Tractate de primo principio. In beiden letzteren Schriften wählt er eine an die sogenannte Demonstratio geometrica mahnende Darstellungsform; die Auseinandersetzung des Lehrinhaltes schreitet da in einer Reihe von Sätzen fort, deren einer aus dem andern sich begründet, jeder aber selbstständig bewiesen wird, während der erste, auf welchen alle nachfolgenden sich stützen, durch seine innere Evidenz sich selbst zu beweisen hat. Die Schrift de primo principio enthält in Inhalt und Form Anklänge an Anselm's Monologium und Proslogium; die stellenweise meditative, in Gebet sich wandelnde Haltung derselben ist augenscheinlich dem Proslogium nachgebildet, die affectuose Bewegung des Gemüthes aber auch hier dem rein denkhaften Elemente der Beschauung strenge untergeordnet.

Viertes Capitel.

Die Stellung des Duns Scotus in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik; sein Verhältniß zu den ihm vorausgegangenen Vertretern derselben.

Die Stellung des Duns Scotus in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik ist bedingt durch seine Zeitstellung, durch seine Abkunft aus der Oxforder Schule und durch seine Angehörigkeit an den Franciscanerorden. Seine Wirksamkeit fällt in die letzten Jahrzehende des 13. und in den Beginn des 14. Jahrhunderts; er hatte also die Gesammtentwickelung der Scholastik im 13. Jahrhundert und die Hauptvertreter derselben hinter sich. Als solche sind die im vorigen Abschnitte vorgeführten literarischen Größen seines Ordens und des Dominicanerordens, ferner Aegydius Romanus, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines zu nennen, auf welche alle er in seinen Werken sich ausdrücklich und oftmals bezieht. Er hing an den lite-

rarischen Traditionen seiner englischen Heimath, daher die Auctorität eines Robert von Lincoln ihm ehrwürdig war, und der Einfluß des Roger Baco in ihm nachwirkte, mit welchem er sich das eine und andere Mal förmlich auseinandersetzt, während er nicht selten auch da, wo er nicht nennt, vom Geiste desselben sich berührt zeigt. Er greift auch in's 12. und 11. Jahrhundert auf Richard von St. Victor und Anselm von Canterbury zurück, wie denn überhaupt keine irgendwie bedeutende Erscheinung und Leistung der Scholastik seit Anselm unbeachtet, und ohne daß er sich zu ihr in's Verhältniß gesetzt hätte, an ihm vorübergegangen ist. Von den Arabern und Spaniern, von Alfarabi, Avicenna, Avicebron lernte er ebensogut wie seine übrigen Zeitgenossen; ja wir werden sehen, daß er namentlich letzteren in auszeichnendem Maße berücksichtigte und in sich aufnahm. Petrus Hispanus und Wilhelm Shyreswood sind ihm gewichtige Auctoritäten auf dem Gebiete der Schullogik; die kirchlich auctoritativen Normirungen des Betriebes der theologischen und philosophischen Schulwissenschaft in den letzten Decennien des 13. Jahrhunderts werden von ihm gebührend beachtet und dienen ihm als orientirender Fingerzeig in der Discussion streitiger Lehrpunkte. Er zeigt sich demnach durchgängig durch die vorausgegangene Entwickelung der Scholastik bedingt und bestimmt; wie er mit Beziehung auf diese ihn bedingenden und bestimmenden Einflüsse seine selbsteigenen Anschauungen gestaltete, und wie er aus diesen seinen selbsteigenen Anschauungen heraus gegen die gesammte vorausgegangene Entwicklung kritisch reagirte, und hiedurch die weitere Entwickelung der Scholastik nach ihm bedingte und beeinflußte, soll im gegenwärtigen Abschnitte des Näheren gezeigt werden.

Duns Scotus ist vor Allem Theolog und Metaphysiker; demzufolge wird auch seine Reaction gegen die ihm vorausgegangene Entwickelung der scholastischen Lehrwissenschaft durch die Gestaltung seiner theologischen und metaphysischen Grundanschauungen bedingt sein. Ihm ist Wissenschaft im eigentlichen Sinne nur die Metaphysik, durch welche ihm jede andere Art wissenschaftlichen Erkennens gehalten und getragen ist; die aus dem selbsteigenen Vernunftdenken geschöpfte Wahrheitserkenntniß ist actuell und virtuell in der Metaphysik enthalten, außerdem eine theoretisch wissenschaftliche Wahrheitserkenntniß für den sterblichen Zeitmenschen nicht möglich. Ragt nun die Theologie durch ihren übernatürlichen Glaubensinhalt über das Gebiet der Metaphysik unermeßlich hoch empor, so kann derselbe kein Gegenstand

theoretischer Intellectiverkenntniß sein. Die Theologie ist wohl, und muß Wissenschaft sein; aber sie ist keine speculative, sondern eine praktische Wissenschaft. Damit stellt sich Duns Scotus in den schärfsten Gegensatz zu Thomas Aquinas, welcher zwar die praktische Tendenz der Theologie nicht verkennt, da er diese als die höhere im Lichte geoffenbarter Erkenntniß sich vollziehende Zusammenfassung aller theoretischen und praktischen Wissenschaften faßt, aber sie doch vorwiegend als speculative Wissenschaft, als ein zeitlich irdisches Theilhaben des Menschen an der Wissenschaft Gottes und der Seligen, als eine zeitliche Vorausnahme der absoluten jenseitigen Befriedigung des intellectiven menschlichen Erkenntnißtriebes nimmt. Für Duns Scotus ist die Einigung der Seele mit Gott in der Liebe das Höchste; gleichwohl erklärt er sich gegen die Auffassung der Theologie als einer Scientia affectiva, sofern das affective Element etwas vom Speculativen und Praktischen verschiedenes Drittes besagen soll. Er glaubt also den von Bonaventura und Aegydius der Theologie zugewiesenen Charakter beanständen zu müssen; die Theologie soll nicht Mystik sein. Aus demselben Grunde bemängelt er die seinem Lehrer Warro angehörige Auffassung der Theologie als einer contemplativen Wissenschaft, dieß würde ihren Charakter als Scienz aufheben.

Die Ablehnung eines affectiven Charakters der Theologie hängt auf's engste mit der Bestimmung des Subjectum proprium der Theologie zusammen. Die Scotus vorausgegangenen Lehrer seines Ordens Alexander Halesius und Bonaventura hatten mit unverhohlener Hinneigung zur Mystik des 12. Jahrhunderts Christus in den Mittelpunkt der Theologie zu rücken gesucht, ohne ihn, wie Robert von Lincoln, zum absoluten Subjecte der Theologie machen zu wollen. Alexander hatte vielmehr, zwischen Essenz, Virtus und Operatio Gottes unterscheidend, ein dreifaches Object der Theologie angegeben: die göttliche Wesenheit, Christum als Kraft Gottes, und das göttliche Wirken nach Außen durch Christus. Auch Bonaventura gibt ein dreifaches Object an, ein Objectum radicale: Gott; ein objectum integrale: Christus; ein objectum universale: Res et signa, welche beide gemeinhin unter dem Namen Credibilia zusammengefaßt werden. Duns Scotus besteht mit Thomas Aquinas darauf, daß schlechthin Gott, soweit und sofern die Lehre von Gott Offenbarungslehre ist, Gegenstand der Theologie sei. Während aber Thomas in der Offenbarungslehre eine Ergänzung und Vollendung unserer natürlichen

Gotteserkenntniß sieht, die eben hiedurch sammt Allem, was mit ihr zusammenhängt, in das Licht einer höheren Erkenntniß emporgehoben wird, welche nicht mehr Wissenschaft, sondern Weisheit heißt, will Duns Scotus die Theologie ihrem Begriffe nach schlechthin auf dasjenige beschränkt sehen, was uns über Gott und göttliche Dinge aus der Offenbarung bekannt ist; und weil dieses eben das durch die natürliche Vernunft nicht Erkennbare ist, so ist hiedurch das an Gott auf natürlichem Wege Erkennbare aus der Theologie ihrem Begriffe nach ausgeschlossen, das der Theologie als solcher Angehörige aber nicht Gegenstand einer höheren Anschauung, sondern einfach des Glaubens. Was von Gott auf natürlichem Wege erkannt wird, gehört der Metaphysik an, und ist nicht geeignet, den specifischen Lehrinhalt der Theologie aus sich ableiten zu lassen; aus unserem allgemeinen Wesensbegriffe des Göttlichen als des Seienden, des Ens infinitum, des nothwendig Seienden u. s. w. läßt sich nicht die geoffenbarte Dreieinigkeitslehre ableiten.[1] Die in der Theologie aufgenommenen metaphysischen Begriffe will Duns Scotus als bloße Hilfsbegriffe und Anknüpfungspunkte für die der Theologie in strengem Sinne angehörigen Lehren angesehen wissen.

Unter solchen Umständen muß die sympathievolle Achtung, von welcher Duns Scotus gegen den speculativen Theologen Anselm von Canterbury sich durchdrungen zeigt, immerhin sehr auffallen. Anselm ist ihm nach Augustinus, der ihm über allen Uebrigen steht, immerhin die bedeutendste theologische Auctorität. Er widmet Anselm's ontologischer Erweisung der Wirklichkeit des göttlichen Seins das höchste Interesse,[2] er citirt beifällig Anselm's Construction des göttlichen Selbsterkenntnißactes, er beruft sich für bestimmte psychologische und erkenntnißtheoretische Auffassungen auf Anselm's Schriften de casu diaboli und de libero arbitrio,[3] er nimmt in der Christologie auf Anselm's Schrift de conceptu Virginis Bezug. Nur Anselm's Satisfactionstheorie kann aus Gründen, die später zur Sprache kommen werden, seine

[1] Nam si sic, cum illi conceptus communes naturaliter concipiantur a nobis, ergo propositiones immediatae de illis conceptibus possent a nobis naturaliter concipi vel intelligi, et per illas propositiones immediatas possemus scire conclusiones, et ita totam theologiam naturaliter acquirere. Op. Oxon. Prolog. qu. 3, n. 10.

[2] Vgl. uns. Abhandlung über die Psychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus S. 81.

[3] A. a. O., S. 13.

Zustimmung nicht haben; obschon auch hier die Abweichung von Anselm nur die von Letzterem speculativ entwickelte Nothwendigkeit der Menschwerdung und blutigen Genugthuungsleistung Christi, nicht aber die Auffassung des Standes der Sünde und der wiederhergestellten Gerechtigkeit betrifft, welche sich vielmehr der Zustimmung des Duns Scotus erfreut. Der Grund seiner Vorliebe für Anselm liegt offenbar in dessen metaphysisch-onthologischer Richtung einerseits, andererseits in dem Gefallen an Anselms geistiger Selbstconcentrirung auf die nach Duns Scotus im strengen Sinne der Theologie angehörigen speculativen Fragen und Probleme. Er mochte wohl auch die gesammte nachanselmische Entwickelung der Theologie für eine Verbildung der richtigen Ansätze derselben bei Anselm, dem Beginner der systemisirenden mittelalterlichen Theologie ansehen, und die nach seiner Ansicht dem Unternehmen Anselm's immerhin anhaftenden Gebrechen aus dem Mangel einer zu Anselm's Zeit noch nicht möglichen Vermittelung des Lehrinhaltes der Theologie mit der rationalen Weltlehre des Aristoteles sich erklären. Jedenfalls aber schien ihm durch Anselm die später folgende Hinwendung der Theologie auf das in der Mystik cultivirte sogenannte affective Element ausgeschlossen; nicht minder erschien ihm Anselm's Theologie frei von den durch eine fehlerhafte Auffassung und Behandlung des aristotelischen Formbegriffes in die Theologie hineingebrachten Schiefheiten und Irrungen, für welche er namentlich Thomas Aquinas verantwortlich machen zu müssen glaubte; endlich schien ihm die Anselm'sche Theologie sich am congenialsten mit jener Augustin's zu berühren, während er an Heinrich von Gent, dem specifischen Vertreter des Augustinismus unter den peripatetischen Scholastikern des 13. Jahrhunderts, eine völlig mißverständliche Auffassung der Lehren und Anschauungen Augustin's bemängeln zu müssen glaubte.

Heinrich von Gent acceptirt ebensowenig, als Duns Scotus, den peripatetischen Formbegriff in der von Thomas und dessen Schülern ihm gegebenen speculativen Bedeutung; er läßt wie Duns Scotus das Verhältniß der intellectiven Menschenseele zum sinnlich-stofflichen Leibesgebilde durch eine diesem als solchem eignende Wesensform vermittelt sein, womit der thomistische Begriff der Intellectivseele als unmittelbarer Wesensform, nicht bloß des Menschen als solchen, sondern des Menschen als sinnlichen Lebewesens, abgewiesen ist. Von Duns Scotus aber unterscheidet er sich dadurch, daß er die intellective Menschenseele

vornehmlich von Seite ihrer passiven Empfänglichkeit und von Seite ihrer naturnothwendigen Wesensantriebe in's Auge faßt, mit specieller Beziehung auf das Göttliche, welches demnach ebensosehr als Erleuchter der Seelen, wie als naturnothwendiges Begehrungsobject der menschlichen Seelen erscheint. Duns Scotus will von dieser Auffassungsweise nichts wissen, und auch nicht zugeben, daß sie mit der augustinischen Lehre im Einklange stehe.[1] Darin ist jedoch Duns Scotus Heinrich gegenüber nur sehr relativ im Rechte; denn wenn auch Heinrich Geist und Wesen der augustinischen Doctrin in der That nicht in ihrer Tiefe erfaßte, und von der Entwicklungsgeschichte derselben keine Ahnung hatte, so ist es doch richtig, daß die früheren Schriften Augustin's welche seiner philosophisch platonisirenden Epoche angehören, die von, Duns Scotus an Heinrich bekämpften Lehren von einem geistigen Erkennen der sinnlichen Dinge im Lichte der göttlichen Wahrheit wirklich enthalten, sowie es weiter gewiß ist, daß diese Lehren mit dem empiristischen Intellectualismus der scotistischen Denkanschauung sich nicht in Einklang bringen lassen. Auch Scotus zeigt sich mit der geistigen Entwicklungsgeschichte Augustin's völlig unvertraut, wenn er die früheren Aeußerungen Augustin's an den seiner späteren und reiferen Epoche angehörigen als ihrem Maßstabe mißt, aus welchen letzteren nur dieß hervorgeht, daß sich Augustinus, von seinen anfänglichen erkenntnißtheoretischen Erörterungen, von seinen Fragen nach der Wahrheit und dem Grunde des Wahrseins auf psychologisch-anthropologische Themata übergehend, augenscheinlich mehr auf den Boden der thatsächlichen Gegebenheit stellte, und demzufolge auch der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit eine höhere Bedeutung für das geistige Erkennen zuerkannte, als in seiner früheren Epoche, in welcher er nach der Weise der Platoniker vom wandelbaren Flusse der sinnlichen Erscheinungen, und von der Nothwendigkeit, das flüchtige Bild der sinnlichen Erscheinung im Lichte des göttlichen Gedankens als der immutablen Wahrheit des Dinges festzuhalten, sprach. Da Beiden, Scotus und Heinrich, der Gedanke einer fortschreitenden Entwickelung des inneren Denklebens Augustin's entging, so mußte ihnen auch die Erkenntniß des Ergebnisses dieser Entwickelung und der Einblick in die Bedeutung desselben fremd bleiben; und dieses Ergebniß war die Vertiefung in die

[1] Ausführlicheres hierüber in meiner Abhandlung: Psychol. und Erkenntnißl. des Duns Scotus, S. 63 ff.

psychische Innerlichkeit (Mens) des Menschen, und die damit sich aufschließende Bedeutung des Cor als der Centralstätte der menschlichen Innerlichkeit, in welcher Intellect und Wille vollkommen geeiniget sind, während sie doch nebenbei gleich dem Cor, oder was damit gleichbedeutend ist, gleich der Memoria, der lebendigen Innerungskraft des concreten Seelenwesens ein selbstständiges Leben, nur in lebendiger Wesselbeziehung jeder einzelnen der drei seelischen Grundvermöglichkeiten oder Grundthätigkeiten mit den beiden anderen haben. Heinrich und Duns Scotus blieben bei der dichotomischen Scheidung zwischen Intellectus und Voluntas stehen; und wenn Heinrich einen Anlauf machte, in der Voluntas als Natur ein vom Intellect und wahlfreien Willen verschiedenes Drittes als Urzug zum Göttlichen festzuhalten, so blieb dieß ein unfruchtbarer unentwickelter Ansatz,[1] der sich zudem mit der augustinischen Memoria bei Weitem nicht deckte. Demzufolge erkennt er Gott als Urziel des menschlichen Begehrens nur sub ratione boni unter Hinwegsehen von einer absoluten intellectuellen Befriedigung des zur Anschauung der ewigen Wahrheit geschaffenen geschöpflichen Geistes — eine Verengerung des geistigen Aufblickes zum Höchsten, welche Heinrich mit Scotus im Gegensatz zu Thomas Aquinas gemein hat, obschon auch Thomas die beata Visio nur von Seite der seelischen Versenktheit in die absolute Gegenständlichkeit, unter Beiseitelassung des Gedankens einer continuirlichen schöpferischen geistigen Reproduction der gesammten im Lichte der göttlichen Wahrheit geschauten Wirklichkeit, in's Auge faßt.[2]

Die lebendige Dreieinheit von Gemüth, Geist und Wille, welche Augustinus als concrete Gestaltung der menschlichen Seeleninnerlichkeit aufwies, involvirt einen Seelenbegriff, der geeignet ist, jene Dreiheit als lebendige Form des seelischen Wesens in seiner activen immanenten Lebensbethätigung erscheinen zu lassen. Augustinus blieb bei dem Begriffe der Mens als Principes der bewußten seelischen Lebensthätigkeit stehen, ohne denselben mit dem Begriffe der Seele als Principes der sinnlichen Lebendigkeit des Menschenwesens zu vermitteln. Diese Vermittelung fehlt auch bei Duns Scotus; dieser mochte deshalb des Glaubens sein, daß der von ihm im Gegensatze zu Thomas festgehaltene

[1] Vgl. uns. Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 48 ff.

[2] Bezüglich der vorwiegend gegenständlichen Auffassung der beata Visio in der Theologie des heiligen Thomas siehe uns. vorerwähnte Abhandlung über Duns Scotus, S. 51 ff.

anthropologische Dualismus[1] mit Augustin's Lehre sich decke. Das Richtige ist, daß Augustinus den Begriff der Seele als Vitalprincipes des Leibes einfach voraussetzte, ohne auf die erst in der peripatetischen Scholastik hervorgetretene Streitfrage einzugehen, ob dem von ihr beseelten Körper eine Seinsform zukomme, die er als bestimmter Körper ohne Rücksicht auf sein Beseeltsein haben müsse. Auf den Unterschied zwischen den Begriffen Leib und Körper wurde in jenem Streite nicht reflectirt, und somit auch nicht die Lösung gefunden, daß der Leib als solcher ein Gebilde sei, welches die Seele aus dem in ihren Wirkungsbereich hineingenommenen Stoffe als sinnlich Erscheinendes, als organisirten Abdruck ihrer selbst hervorstelle, daß aber dieser plastische Abdruck der Seele als Wirklichseiendes auch ein selbsteigenes Sein habe, dessen Bestand jedoch durch das Zusammensein mit der den Leib haltenden und tragenden Seele bedingt ist, weil der aus seiner Verbindung herausgerückte Leib in sich selber zerfällt, und damit aufhört Leib zu sein. Der thomistische Begriff der Seele als Formprincip des Leibes involvirt ein Emporgehobensein der sinnlichen Stofflichkeit über sich selber in der Macht der die sinnliche Stofflichkeit haltenden und tragenden Seele, welche aber durch diese ihre wesentliche Selbstbeziehung auf das ihr eignende Stoffliche auf eine bestimmte Art determinirt sein muß, in welcher ein leibfreies Wesen nicht determinirt ist. Die eine dieser Determinationen ist der von Thomas eindringlich wahrgenommene stoffbildende Charakter der menschlichen Seele, deren bildendes Thun sich bis in ihre höchsten geistigen Actionen hinauf fortsetzend wiederholt, weil Bilden und Gestalten zum Wesen ihrer Thätigkeit als lebendiger Form gehört. Eine andere Art des Determinirtseins der menschlichen Seele durch die Angewiesenheit derselben an die Verbindung mit der sinnlichen Leiblichkeit lag gemeinhin außerhalb des Wahrnehmungsbereiches der peripatetischen Scholastik, und konnte demnach auch von der thomistischen Speculation nicht apprehendirt werden; dieß ist die von der sinnlichen Empfindungsfähigkeit zu unterscheidende psychische Empfindungsfähigkeit, deren Sitz eben das Herz als Stätte der menschlichen Selbstinnerung ist. Im Herzen innert sich nicht nur der von Plato als ἀνάμνησις aufgefaßte Urzug der Seele zum Göttlichen, sondern auch das in der sinnlichen Leib-

[1] Scotus und Heinrich rechtfertigen denselben unter Berufung auf die pseudo-augustinische Schrift de Spiritu et Anima, c. 48.

lichkeit basirte Gefühl der irdischen Selbstigkeit, welches mit jenem durch geistig-sittliche Einwirkung zu weckenden urhaften Begehren der Seele nach dem Höchsten sich harmonisch vermitteln und innerlich verschmelzen soll, um der sittlich gestimmten concreten Persönlichkeit des Menschenwesens zur Ausgeburt zu verhelfen. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß in der scotistischen Betonung der Haecceitas und der seelischen Activität gegenüber der Welt der sinnlichen Objecte eine anticipative Ahnung der Idee der menschlichen Selbstigkeit sich ausspreche; es liegt aber offen da, daß diese individualistische Regung bei Scotus zufolge ihrer Niederhaltung durch einen abstract formalisirenden Peripatetismus ein unfruchtbarer Denkansatz bleibt, dessen weitere Entwickelung innerhalb der scholastischen Bildungsepoche überhaupt nicht möglich war, und auch späterhin so lange nicht zur Reife gedeihen konnte, als nicht überhaupt das philosophische Forschen zum Standpunkt einer wahrhaft speculativen Denkauffassung sich aufgeschwungen hatte. Die Lehrauschauungen des Duns Scotus hatten die Bedeutung eines kritischen Agens innerhalb der peripatetischen Scholastik, und einer Andeutung der Gedankenmotive, welche nicht gestatteten, in irgend einer der hervorragenderen Lehrbildungen der scholastischen Wissenschaft absolute Befriedigung zu finden, womit gegen den Willen und gegen die Absicht des Duns Scotus weiter auch schon angedeutet war, daß die scholastische Wissenschaft überhaupt nicht die letzte Wissenschaft, sondern nur die Unterlage und Voraussetzung weiterschreitender Lehr- und Denkentwickelungen sein könne, welche sich zunächst nur im Gegensatze zur abzuthuenden Scholastik zu begründen vermochten.

Das von Thomas Aquinas aufgeführte Lehrgebäude christlicher Erkenntniß ruhte auf erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen, welche Duns Scotus beanstandete. Thomas glaubte an die Möglichkeit einer alles Erkennbare umfassenden Gesammtwissenschaft zufolge seiner Anschauung vom Wesen der menschlichen Seele, welche, ihrem Wesen nach Quodammodo omnia, auch das Vermögen besitzen müsse, sich als erkennende allem außer ihr Seienden auf gewisse Art zu verähnlichen, und somit auch eine objectiv wahre, wenn schon dem begränzten Wesen und der kosmischen Stellung des Menschen proportionirte Erkenntniß von Allem zu erringen. Das von Thomas aufgeführte Lehrgebäude sollte den im Lichte des christlich-kirchlichen Gedankens errungenen Gesammtinbegriff der dem Menschen im irdischen Zeitleben erreichbaren Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge

darstellen, und alle irdisch-weltliche Erkenntniß und Wissenschaft im Lichte einer geoffenbarten göttlichen Weisheit vollendet erscheinen lassen. Duns Scotus verwirft die diesem Lehrgebäude zu Grunde liegende Auffassung des menschlichen Erkennens als einer Verähnlichung der erkennenden Seele mit dem zu erkennenden Objecte. Es gibt keine derartige Selbstconformation des Erkennenden mit dem Erkannten, wie Thomas sie voraussetzt; Thomas fasse das Wesen der Seele viel zu passiv, der menschliche Intellect werde zu einem bloßen Materialprincip der Erkenntniß herabgedrückt, das zu erkennende Object zum activen Erzeuger der Erkenntniß gemacht. Richtig ist nur so viel, daß das von der Seele intellectiv apprehendirte Object Miterzeuger der intellectiven Erkenntniß des Dinges sei; die Intellection aber bedeutet ein actives geistiges Sehen des mittelst seiner Species dem Intellecte sich präsentirenden Objectes; als ein blos Gesehenes bleibt es dem Wesen der intellectiven Seele ein äußeres, von einer Selbstverähnlichung der erkennenden Seele mit demselben kann keine Rede sein. Allerdings wird die Species des Objectes in den Intellect aufgenommen, der zufolge dieses seines receptiven Verhaltens Intellectus possibilis heißt; aber zwischen Recipiren und Selbstverähnlichung mit dem Recipirten ist ein großer Unterschied. Der recipirende Intellect muß sich vielmehr die Freiheit bewahren, das recipirte Object unter jenen höheren allgemeineren Gesichtspunkten in's Auge zu fassen, welche die Bedingungen der rationalen Faßbarkeit und Verdeutlichung des apprehendirten Dinges sind; dieser Freiheit würde er durch eine passive Hingebung an das Object verlustig gehen. Der Intellect lebt im Elemente des Allgemeingedankens; und zwar ist der aller verengernden Bestimmungen entkleidete allgemeinste Gedanke des Seienden als solchen das ihm adäquate Object. Da sich aber mit diesem Objecte kein wirklich Seiendes deckt, so ist der Intellect eben hiedurch, soweit er sich über die unmittelbare Apprehension der sinnlichen Einzeldinge erhebt, aus dem Bereiche der unmittelbaren Wirklichkeit herausgerückt; die rationalen Formen, in welche er den sinnlich empirischen Denkinhalt faßt, sind denknothwendige Vorstellungsweisen, deren objective Wahrheit und Giltigkeit zwar zweifellos feststeht, weil den Determinationen des Seinsgedankens factisch die Determinationen des Wirklichen entsprechen, ohne daß jedoch jene denknothwendigen Vorstellungsweisen für uns eine andere Bedeutung, als jene eines geistigen Orientirungsmittels in Erforschung des Wesens und Zusammenhanges der

Dinge hätten. Sie werden nicht, wie die thomistische Doctrin will, aus der in den Intellect aufgenommenen unmittelbaren Wirklichkeit abstrahirt, welche überhaupt gar nicht in der Weise, wie jene Doctrin will, in den Intellect eingeht, sind also im denkenden Subjecte nicht subjective d. h. in Folge der realen Bestimmtheit des denkfähigen Subjectes durch die gegenständliche Wirklichkeit vorhanden, sondern bloß objective d. i. vorstellungsweise zufolge einer in der Natur des Subjectes begründeten Denknothwendigkeit. Subjective ist im Intellecte oder in der Mens bloß die Species impressa vorhanden, d. h. die Mens oder der Intellect wird in Folge der Einwirkung des Objectes zum Träger (Subjectum) der Species objecti gemacht; auf diese Art von Information beschränkt sich die reale, sachliche Conformation des Erkennenden mit dem Erkannten. Wie unzulässig die thomistische Begriffsbestimmung des Erkennens als Selbstconformation des Erkennenden mit dem Erkannten sei, ergibt sich aus ihrer Application auf das göttliche Erkennen der Dinge; Gott erkennt die Dinge als von ihm gewollte, sie sind, weil er will, daß sie seien, und sie sind das, was er will, das sie seien. Von irgend einer Necessitirung des göttlichen Denkens durch die Beschaffenheit der Dinge kann schlechthin keine Rede sein; und doch müßte unter Voraussetzung der Wahrheit der erwähnten Definition des Erkennens das göttliche Erkennen als das vollkommenste auch das am meisten necessitirte sein.

Diese Kritik des Begriffes der Erkenntniß von Seite des Duns Scotus ist nicht bloß gegen Thomas, sondern auch gegen andere mehr oder weniger denkverwandte Auffassungen des Aegydius Romanus, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines u. A. gerichtet, und erstreckt sich auf die von den beiden Letzteren sowie von Thomas, unternommenen Erklärungen des als Intellectionsact gefaßten Mysteriums der Zeugung des Sohnes aus dem göttlichen Vater. Heinrich und Gottfried fassen die göttliche Essenz als die Quasi-materia, aus welcher der göttliche Sohn gezeugt werde; Thomas nimmt sie als Principium quo der Generation des Sohnes durch den Vater. Die Ansichten der beiden ersteren tragen augenfällig das Gepräge einer ungeistigen naturalistischen Auffassung an sich, die von Heinrich auch förmlich ausgesprochen wird, wenn er das göttliche Zeugen als einen naturnothwendigen Act gleich der Wärmestrahlung des Feuers ansieht. Erklärungen solcher Art ermöglichen nicht die Aufzeigung der Denkangemessenheit einer Personsmehrheit in Gott, sondern involviren

vielmehr das Präjudiz der Denkunmöglichkeit derselben in der rein geistigen Wesenheit Gottes. Aber auch Thomas zieht ungehöriger Weise eine der Philosophia naturalis angehörige Idee herbei, wenn er zur Begründung seiner vorerwähnten Ansicht sich darauf beruft, daß gemeinhin nicht die Proprietas individualis, sondern die Natura das Principium agendi sei als dasjenige, worin Zeugendes und Gezeugtes übereinkommen. Die Form, worin der göttliche Erzeuger und der durch ihn Erzeugte einander assimilirt sind, hat nach Duns Scotus nur ein gedankenhaftes Sein, kann also nicht das Principium elicitivum einer realen Action sein. Duns Scotus will also gemeinhin den trinitarischen Proceß in Gott nicht als formative Thätigkeit, nicht als absolute Selbstformation des göttlichen Wesens angesehen wissen, was auf die von ihm principiell verworfene Anschauung der göttlichen Essenz als der subsistenten realen Urform alles Seienden hinführen würde. Diese Idee erscheint ihm als eine naturalistische Herabdrückung des Gedankens von dem in seiner absoluten Geistigkeit unendlichen, und eben deßhalb keiner begränzenden Fassung unterworfenen göttlichen Sein; die auf solchem Wege versuchte Begründung der Zeugung des ewigen Wortes aus Gott erscheint ihm als Correlat der thomistischen Anschauung von der formbildenden Thätigkeit des menschlichen Intellectes als unfreier und naturnothwendiger geistiger Reproduction der in der sinnlichen Wirklichkeit ausgedrückten Wesensformen, die nach Thomas das dem menschlichen Intellecte adäquate Denkobject sein sollen. Da nun eben auf diese den menschlichen Intellect ungebührlich in den Bereich der sinnlichen Wirklichkeit herabdrückende Anschauung die Auffassung des Erkennens als einer Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten gestützt ist, so erscheint diese unter einem neuen Gesichtspunkte abermals als eine unwahre Annahme, woraus aber eben nur neuerdings die Unmöglichkeit einer speculativen d. i. in's Wesen der Dinge eindringenden Erkenntniß sich ergibt. Auf die Mysterien des göttlichen Lebens angewendet führt diese naturalistische Speculation zur verflachenden Mißdeutung der innerhalb des göttlichen Seins auseinandertretenden Unterschiede. Der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater ist nicht ein Act des göttlichen Intelligere, sondern der göttlichen Selbstbesinnung (Memoria); nur unter dieser Voraussetzung erscheint der Sohn als etwas vom Vater reell Unterschiedenes, und läßt sich weiter auch die hypostatische Unterschiedenheit des Geistes von beiden ihn spirirenden Hypostasen festhalten. Durch die Erklärung der

ewigen Zeugung in Gott aus einem göttlichen Selbstbestimmungsacte wird auch die augustinische Dreiheit Memoria, Intellectus, Voluntas gewahrt,[1] die unter Voraussetzung der erwähnten naturalistischen Erklärungsweise nicht zu ihrem Rechte kommt.

Thomas läßt den Intellect seiner Natur nach auf das Allgemeine in den Dingen, also auf die Naturen der Dinge gerichtet sein, und die intellective Apprehension dieser Naturen macht das Wesen seiner Speculation aus. Nach Duns Scotus gibt es keine speculative Realerkenntniß der Dinge, sondern nur eine Erkenntniß des entitativen Charakters der Dinge, die allenthalben sich als diese Dinge (hae res) darstellen. Die Naturen der Dinge stellen nicht als solche etwas Allgemeines dar, sondern verhalten sich gegen Unterschied vom Allgemeinen und Singulären indifferent; es liegt in der Natur des menschlichen Intellectes, sie sub ratione universalis aufzufassen, in der Natur der gegenständlichen Wirklichkeit aber liegt es, daß das an sich indifferente Wesen des Dinges zu einem singulären Sein determinirt werde. Der Grund dieser individuirenden Determinationen kann nicht, wie Thomas will, in der Materie gelegen sein; die Ansicht, daß nur in der Sinnenwelt eine Mehrheit von Individuen innerhalb derselben Species möglich sei, ist vom Pariser Bischof Tempier ausdrücklich censurirt worden. Da der Grund der Individuation aber ebensowenig im Formcharakter des Dinges gelegen sein kann, so muß er in einem von Materie und Form verschiedenen Dritten gesucht werden, welches Duns Scotus die Entitas positiva des Dinges nennt. Wenn er sie nebstbei als die ultima realitas entis bezeichnet, so ist damit klar ausgesprochen, daß die Intention der Natur auf Hervorbringung des Singulären gerichtet sei, und alles gottgesetzte Seiende den Charakter der Singularität an sich trage, wie denn Duns Scotus ausdrücklich

[1] Scotus bezieht sich in diesem Punkte, wie schon erwähnt, auf Anselm von Canterbury als seinen Gewährsmann zurück, auf welchen er sich auch darin stützt, daß er die Gottbildlichkeit der Seele nicht aus dem Wesen der Seele im Allgemeinen, sondern aus der in dieser ausgedrückten Nachbildung der göttlichen Dreieinheit begründet. Vgl. Anselm. Monolog. c. 67: Si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest, non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in Trinitate consistit. Aut certe inde verius esse illius se probat imaginem; illius potest esse memor, illam intelligere et amare. In quo enim major est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur.

die thomistische Idee von einer in den aufwärts steigenden Seinsgraden stetig zunehmenden Universalität der existenten Wesenheiten verwirft. Der Gedanke des Universale hat mit Einem Worte für ihn keine speculative Bedeutung, weder auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre, noch auf jenem der Kosmologie; Gott selbst ist ihm nicht das Ens universalissimum, sondern einfach nur das unfaßbare Ens infinitum oder das in Anselm'scher Weise gefaßte absolut Größte, dessen concretisirten entitativen Concept die kirchliche Theologie in der Trinitätslehre darlegt. Wie diese die allgemeinen Bestimmtheiten des göttlichen Wesens in den drei Hypostasen desselben als dem eigentlichen Realinhalte des göttlichen Seins oder der ultima realitas entis divini aufgegangen erscheinen läßt, so verhält es sich mit den Realexistenzen der kosmischen Wirklichkeit als concretisirten Singularisationen der durch ihr Wesen ausgedrückten entitativen Concepte, welchen die ratio universalitatis im metaphysischen Denken zufällt (accidirt). In der That hat sich die Unterscheidung zwischen abstracter und concreter Auffassung der Dinge durch den Scotismus eingebürgert, nur daß der Gedanke des Concreten hier erst in seiner abstractesten Dürftigkeit und mit directem Ausschlusse des ihn verlebendigenden speculativen Realgehaltes auftauchte.

Der erkenntnißtheoretische Gegensatz zwischen der thomistischen und scotistischen Doctrin faßt sich darin zusammen, daß Scotus an die Stelle des Gegensatzes zwischen Allgemeinem und Besonderem, in welchem sich das Denken des Thomas Aquinas bewegte, jenen zwischen Gemeinsamem und Singulärem treten ließ. Der erstere der beiden Gegensätze ließ eine speculative Fassung und Vertiefung zu, welche durch letzteren, wenigstens innerhalb des Denkbereiches der peripatetisch geschulten Scholastiker ausgeschlossen war. Die speculative Fassung des ersteren der beiden Gegensätze vollzog sich damit, daß das Göttliche oder die absolute Allheit als die absolute Allgemeinheit erkannt wurde, welche sich in jeder geschöpflichen Besonderheit auf irgend eine Art nachbildlich darstellen müsse; hiemit verwandelt sich die gesammte Schöpfung in eine vielfältigst diversificirte abbildliche Repräsentanz der absoluten göttlichen Allheit und Allgemeinheit, die als solche die absolute überseiende Urform aller geschöpflichen specifischen Besonderheiten ist. Die Erkenntniß dieser im Verhältniß zur absoluten Allgemeinheit und nach ihren Verhältnissen zu einander bestimmten specifischen Besonderheiten bildet jedoch die Grenze, über welche diese Art von

Speculation nicht hinauszubringen vermag; da die specifischen Besonderheiten doch auch wieder Universalia, wenn schon begrenzte Universalia sind, so bleibt der speculative Gedanke in den Bereich des Commune und Universale als solchen gebannt, die individualisirte Besonderheit als solche entzieht sich seiner geistigen Wahrnehmung. Damit ist der Punkt bezeichnet, an welchem Duns Scotus, von einem instinctiven Zuge seines Zeitalters getrieben, die Schranken des abstract formalisirenden scholastischen Peripatetismus zu durchbrechen suchte, ohne daß er jedoch, ganz innerhalb seiner Zeit stehend, den derselben aufgeprägten peripatetischen Denkhabitus abzustreifen und in einen anderen umzusetzen vermocht hätte. Er suchte nur einem nächsten gemeinhin empfundenen Bedürfniß zu genügen, wenn er nach einer Form und Fassung des peripatetisch-scholastischen Denkens rang, welche es möglich machte, auch das Singuläre als solches von demselben umnetzt werden zu lassen; daß dieß im Zuge der Zeit lag, bekundet die Entwicklungsgeschichte der Logik des 13. Jahrhunderts durch die in ihr aufgekommene Lehre von der Suppositirung des Allgemeinen in der individualisirten Besonderheit, eine Lehre, welche ebensosehr einem dogmatisch-kirchlichen Interesse angepaßt war, als sie andererseits das abstract formale Denken der Schulwissenschaft mit der unmittelbaren rein empirischen Auffassung der Dinge in Einklang zu bringen bemüht war. Auf dem Boden eines empiristischen Realismus steht wohl die peripatetische Schuldoctrin des Mittelalters gemeinhin; die gegen den Thomismus reagirende antispeculative Tendenz aber zielte mit oder ohne Absicht darauf ab, den empiristischen Realismus in puren Empirismus umzuwandeln, soweit sich dieß mit der principiell festgehaltenen peripatetischen Schulüberlieferung vereinbaren ließ. Bei Duns Scotus, dessen Wissenschaftsideal eine abstracte Vernunftmetaphysik war, und der hin und wieder nach der einen oder anderen Seite hin sogar im Platonismus einen Halt suchte, konnte von einem nackten Empirismus keine Rede sein; es ist jedoch kein Zweifel, daß sein von einem skeptischen Anfluge nicht freies kritisches Verhalten zur Schulwissenschaft seiner Zeit jenen Entwicklungsproceß fördern half, welcher von seinem Lehrsystem aus durch die in Durandus und Aureolus repräsentirten Zwischenglieder bis zu Occam hinführte, dessen allgemeine Anschauungsweise man als einen aller speculativen und ideologischen Elemente völlig entkleideten denkrohen Empirismus zu bezeichnen berechtigt ist. Duns Scotus hatte die objective Wahrheit der menschlichen Realerkenntniß

der Dinge dadurch zu sichern gestrebt, daß er die unmittelbaren Intellectiv-Apprehensionen der Dinge als etwas subjective [1] in der Seele Vorhandenes anerkannte, obschon er alles weitere aus diesen Apperceptionen Abgeleitete einfach als denknothwendige Vorstellungs- und Auffassungsweise des denkenden Subjectes, oder nach scholastischem Sprachgebrauche als etwas blos Objectives ansah. Bei Durand, der mit dem Intellectus agens auch das Abstrahiren der Wesensgedanken aus den durch die Species repräsentirten Dingen verwirft, gibt es überhaupt nur ein Erscheinen der Dinge im Intellecte, kein geistiges Hineinsehen in das Wesen des Dinges (Duns Scotus), noch weniger eine Verinnerlichung des aus der Erscheinung abgezogenen Wesens (Thomas), das ja als solches dem Intellecte sich gar nicht präsentirt; das Erscheinen des Dinges im Intellecte gibt den Anstoß zur formalen Begriffsbestimmung desselben, welche sich auf Grund der empirischen Wahrnehmung nach den Regeln des Denkens vollzieht. Aureolus fügt hinzu, daß die Unterscheidung zwischen Intentio prima und secunda nur den relativen Unterschied zwischen unreflectirter und reflectirter Denkauffassung zu bezeichnen habe. Damit ist die von Duns Scotus festgehaltene metaphysische Bedeutung des Allgemeinbegriffes evacuirt, die freilich zufolge der als selbstverständlich vorausgesetzten Congruenz des subjectiven Denkens mit dem objectiven Sein als eine überflüssige Fiction erscheinen konnte. Occam läßt die in antispeculativem Interesse festgehaltene Ansicht von dem bloß vorstellungsweisen Sein der Dinge in der Seele fallen, obschon für ihn natürlich auch die entgegengesetzte Ansicht von einem Subjective esse derselben in der Seele oder im Intellecte, d. h. von einer Verinnerlichung derselben in der intellectiven Seele keinen Sinn haben kann. Wir appercipiren die Dinge einfach so, wie sie wirklich sind; die Dinge existiren aber nur als singuläre Dinge, und Gott ist, statt das Allgemeinste zu sein, die Res singularissima. Die Allgemeinbegriffe erzeugen sich in uns zufolge einer eigenthümlichen, auf die Zwecke des ratiocinativen Denkens abzielenden psychischen Veranstaltung, woraus ihre rein formale, subjectiv-logische Bedeutung von selber resultirt. Durch die Suppositirungsfähigkeit der Allgemeinbegriffe ist der Zusammenhang und die Uebereinstimmung der ratiocinativen Denkthätigkeit mit der objectiven Wirklichkeit sichergestellt, und unser in Worte gefaßtes ratiocinatives Denken

[1] Das Wort subjective in dem oben S. 77 bezeichneten Sinne verstanden.

ein richtiges Sprechen über die Dinge. Daß durch diese Auffassungsweise ein vollkommener Verzicht auf eine Erkenntniß dessen, was die Dinge an sich sind oder sein mögen, involvirt sei, bedarf keiner besonderen Erwähnung.

Haben wir hiemit in allgemeinsten Umrissen die von Duns Scotus selber nicht beabsichtigten Consequenzen der von ihm eingeleiteten kritischen Opposition gegen die thomistische Speculation angedeutet, so obliegt uns nunmehr weiter auch, die geschichtlich motivirte Nothwendigkeit jener Opposition aufzuzeigen, die einfach im Entwickelungsgange des christlichen und philosophischen Denkens selber begründet war. Die thomistische Erkenntnißlehre litt an Mängeln, welche der Scharfsicht des Duns Scotus sich nicht entzogen hatten, obschon man nicht sagen kann, daß er sie zu heilen gewußt hätte; dazu wäre nöthig gewesen jenen Mängeln auf den Grund zu sehen, dieß ist aber erst durch einen mehrhundertjährigen seitherigen Fortschritt des philosophischen Denkens möglich geworden. Der Grundmangel der thomistischen Erkenntnißlehre ist zweifelsohne dieser, daß sie den Wesensgedanken des Dinges durch den Intellect aus demselben hervorgezogen werden läßt, statt dessen, daß die Seele ihn aus sich selbst hervorstellt. Sofern die Seele nach Thomas Quodammodo omnia ist, liegt wohl in seiner eigenen speculativen Grundanschauung vom Wesen der Seele die Möglichkeit der Remedur jenes Mangels; um sie aber vornehmen zu können, müßte weiter auch noch auf den in der peripatetisch-scholastischen Doctrin neutralisirten Unterschied zwischen Begriff und Idee eingegangen werden, um zu erkennen, daß eben nur Begriffe aus der Erfahrung geschöpft werden, Ideen aber nur im Geiste selber, natürlich unter den anregenden Einflüssen der äußeren Erfahrung, aufleuchten können. Wenn ferner auch Begriff und Idee in Bezug auf das beiderseitige Object coincidiren, so ist doch die ideale Auffassung von der begrifflichen darin unterschieden, daß sie ihr Object aus dessen inneren Gründen erklären will, während sich die begriffliche Auffassung an das in der unmittelbaren Selbstdarstellung des Objectes Gegebene hält. Wenn nun das Object nicht in sich selber, sondern in einem Anderen außer ihm begründet ist, so muß es ideell aus diesem Anderen heraus und überhaupt aus seinem inneren Zusammenhange mit Allem, wozu es wesentlich in Beziehung steht, verstanden werden; diese Beziehungen beschränken sich aber nicht auf den Nexus der Arteinheit, sondern weisen auf eine organische Verschlungenheit des auf eine bestimmte

Weise Gearteten mit allem anders Gearteten innerhalb desselben Genus des Seienden, ja zutiefst auf eine organische Verschlungenheit mit der Universitas rerum hin, als dessen organisches Theilglied das bestimmte besondere Object zu verstehen ist, soweit es nicht eine in sich selber geschlossene organische Totalität darstellt, oder etwa das absolute Totum selber ist. So greift also die ideelle Apprehension jedesmal weit über das Einzelne und Besondere hinaus, was Gegenstand der begrifflichen Auffassung ist; sie kann daher nicht im Einzelnen und Besonderen als solchem aufgehen, also auch nicht zum Einzelnen und Besonderen in jenem Verhältniß passiver Reception stehen, welche Duns Scotus als einen Mangel in der thomistischen Auffassung des intellectiven Erkennens rügt. Mit Recht bemerkt ferner Duns Scotus aus eben demselben Grunde, daß die Objecte der sinnlichen Wirklichkeit nicht das dem menschlichen Intellecte adäquate Object sein können, weder die einzelnen als solche, noch auch ihre Gesammtheit, weil die Seele als Quodammodo omnia nicht nur über allen einzelnen, sondern auch über der Gesammtheit derselben steht, und demzufolge auch zu Denkconceptionen, welche nicht nur die Gesammtheit der sichtbaren Dinge umgreifen, sondern auch über dieselbe hinaufgreifen, befähiget sein muß. Diese das Seiende in seinem Wesen und in seinen inneren Gründen fassenden Denkconceptionen sind nun eben die Ideen, die man im eigentlichsten Sinne als das dem menschlichen Intellecte adäquate Denkobject zu bezeichnen haben wird, gewiß nicht in Abweichung von der auf ihren Idealgehalt reducirten Denkanschauung des Thomas Aquinas, der die Anschauung Gottes, d. i. die Anschauung der geschöpflichen Objecte in ihrer absoluten Wirklichkeit als das absolute überzeitliche Ziel der intellectiven Thätigkeit erklärt. Das absolute Ziel der menschlichen Geisterkenntniß ist Erkenntniß Gottes aus den Dingen, und der Dinge aus Gott; die zeitliche Anticipation dieser Erkenntniß ist das Erkennen der Dinge aus ihren Ideen als den in der Seele aufleuchtenden göttlichen Gedanken derselben — eine Erkenntniß, welche eben so entschieden über der Erkenntniß der unmittelbaren Wirklichkeit der Dinge steht, als sie, freilich in noch weit höherem Maße, hinter dem einem höheren Vollendungsstande vorbehaltenen Schauen in die lebendigen Urgründe des Seienden zurücksteht. Denn der Standort des zeitlich-irdischen Betrachters der Dinge und die mit der Desordination und Vitiosität des zeitlichen Menschenwesens verbundene Trübung des

menschlichen Erkennens involvirt allerdings auch eine Einschränkung und Verengerung des geistigen Blickes in Bezug auf die dem geistig geweckten inneren Seelenmenschen adäquate Welt der Denkobjecte, welche keine andere, als die Welt der reinen Intelligibilien, die Welt der Ideen ist. Dieß ist wohl auch als tiefere Wahrheitsahnung in jener Ansicht des Thomas Aquinas enthalten, welcher zufolge nicht das Einzelne als solches, sondern eben nur die den göttlichen Gedanken entsprechenden Wesensnaturen der Dinge die unserem zeitlichen Intellecte unmittelbar oder mittelbar erreichbaren Objecte unseres Erkennens sein sollen.

Die scotistische Kritik des erkenntnißtheoretischen Unterbaues der thomistischen Speculation war, wie aus dem Vorausgesagten zu entnehmen ist, allerdings sachlich berechtigt; sie beruhte aber auf einem Verkennen der richtigen Intentionen und Ziele dieser Speculation, und lief, weil gegen die einzige damals mögliche und wirklich vorhandene Speculation gekehrt, in eine förmliche Negation aller speculativen Bestrebungen aus. Der abstracte Gedanke des Seienden als solchen ist kein Ersatz für die Welt der reinen Intelligibilien, die Erhebung des Intellectes über die von Thomas ihm zugewiesene Stellung kommt in der von Duns Scotus ihr gegebenen Bedeutung einer Lösung der von Thomas festgehaltenen gedankenhaften Beziehungen des seelischen Wesens auf das Wirkliche außer ihr gleich. Duns Scotus macht der thomistischen Speculation ein ungeordnetes Eindrängen der äußeren Wirklichkeit auf das vorwiegend passiv gefaßte Wesen der Seele zum Vorwurfe; Duns Scotus hat indeß noch keine Ahnung von der im wahrhaft speculativen Denken sich vollziehenden Einigung und Auseinanderscheidung von Subject und Object.[1] Das sinnliche Einzelobject als solches hält die Seele allerdings außer sich und unter sich, und muß es außer und unter sich halten, um den in demselben ausgedrückten und verwirklichten Geistgedanken desselben aus sich hervorstellen zu können; soferne aber dieser Geistgedanke aus der Tiefe des Wesens der Dinge geschöpft ist, setzt er eine seelische Apprehension und tiefste Innigung des im sinnlichen Einzelobjecte sich darstellenden allgemeinen Wesens jener sachlichen Wirklichkeit voraus, deren partialisirte und individualisirte Repräsentation das bestimmte sinnliche Einzelobject ist. Nicht in das Einzelding als solches, sondern in den durch das-

[1] Vgl. unsere Abhandlung über die Psychol. und Erkenntnißl. des Duns Scotus S. 67.

selbe ausgedrückten Geistgedanken versenkt sich die intellective Seele, um ihn als selbstgedachten, aus der selbsteigenen intellectiven Natur der Seele geschöpften Gedanken aus sich selber hervorzustellen, und kraft dieser Hervorstellung das gedachte Ding und die in ihm ausgedrückte Wirklichkeit als ein Anderes, vom Wesen der Seele Verschiedenes von sich selber abzuscheiden. Die intellective Seele verhält sich da nicht bloß, wie Duns Scotus annimmt, als partiale, sondern als totale Activursache der Erzeugung des Intellectivgedankens, als schöpferische Ursache und geschöpfliche Nachahmerin der creativen göttlichen Hervorbringung des Dinges, die eben gleichfalls nicht auf das Singuläre als solches gerichtet, kein Machen der Einzeldinge, sondern eine objectivirende Setzung des das Einzelne als organischen Theilconstituenten in sich fassenden Ganzen, schöpferische Ideenproduction ist. Das Singuläre als solches und als Theilconstituent des Ganzen oder Individuation der Species hat seine Stelle blos im Bereiche der sinnlichen Wirklichkeiten; jedes übersinnliche Wirkliche aber ist selber ein Totum, und zwar ein den Unterschied zwischen Species und Individuum in dem höheren Begriffe der Persönhaftigkeit in sich vermittelndes Totum, Totum ferner auch in dem Sinne, daß es nicht partialisirter Ausdruck einer Idee ist, sondern diese als ganze darstellt, und eben darum selber denk- und intellectionsfähige geistige Lichtnatur ist. Mag daher auch der thomistische Gedanke der Materie als Principium individuationis vom Standpunkte des peripatetisch-scholastischen Denkens immerhin wesentlichen Beanstandungen unterliegen, so schließt er doch auch wieder geistige Vorausnahmen von Anschauungen in sich, welche sich dem neuzeitlichen speculativen Denken als denkwahr und denknothwendig ergeben; womit weiter so viel erhärtet ist, daß der aus der antiken Philosophie überkommene und in der peripatetischen Scholastik als grundhaftes ontologisches Erkenntnißelement festgehaltene Gegensatz von Stoff und Form nicht das geeignete Substrat zur Entwickelung einer dem christlichen Gedanken adäquaten philosophischen Welterkenntniß war.

In der Franciscanerschule hatte man vom Anfange her den Dualismus zwischen Stoff und Form, der für das antike Denken die Bedeutung des Gegensatzes zwischen der Gottheit und einer derselben coäternen Materie hatte, dadurch zu überwinden versucht, daß man Stoff und Form als die denknothwendigen Componenten alles Geschaffenen nahm. Diese Anschauungsweise findet sich bei Alexander

Halesius, Bonaventura,[1] Roger Baco,[2] und wird auch von Duns Scotus festgehalten. Im Sinne derselben unterscheidet sich das Körperliche von dem Geistigen dadurch, daß letzteres von jenen verengernden Determinationen frei ist, welchen das stoffliche creatürliche Sein in den körperlichen Existenzen weiter noch unterworfen ist, wohin außer der Einschränkung durch quantitative Dimensionen auch noch die Behaftung mit sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten kommt, die den Körper zum Körper machen. Demzufolge hat die menschliche Seele und der leiblose Engelgeist unbestritten ein Esse communius und generalius als der Körper; aber die Wesensqualität der unkörperlichen Existenzen als intellectiver Wesen wird damit nicht kenntlich gemacht. Sie erscheinen nicht als Existenzen, deren Wesen ein Esse universale ausdrückt; und doch kann, da das Operari der Essenz entspricht, und der Intellect seiner Natur nach auf das Allgemeine geht, nur ein Wesen von einem in seiner Art universalen Esse ein Intellectivwesen sein. Dieß war der Grund, aus welchem sich Thomas für die Auffassung der geistbegabten geschöpflichen Existenzen als reiner Formwesen entschied, so wie ihm auch nur auf diese Weise die Wesensähnlichkeit der geistbegabten Wesen mit der göttlichen Wesenheit gewahrt zu sein schien. Für Duns Scotus, dem Gott primär Ens infinitum, und eine Commensurabilität zwischen Unendlichem und Endlichem undenkbar ist, hat dieser Gedanke selbstverständlich keinen Werth, daher er auch die Wesensähnlichkeit der Seele mit Gott nicht in ihrem allgemeinen Wesen, sondern in ihrer concreten Bestimmtheit als memorativa, intellectiva und volitiva sucht. Nur ruht diese concretisirende Auffassung der Seele nicht auf einer Erfassung des Grundwesens der Seele in seiner lebendigen Concretheit, und führt auch nicht dazu, da Duns Scotus im Grunde doch nur an der Zweitheilung der Selbstbethätigung der Seele in den Acten des Erkennens und Wollens festhält und die Memoria in ihrem Unterschiede von Intellect und Wille nicht tiefer zu fassen weiß. Er kennt sie nicht als die lebendige Innerungskraft der Seele, und schließt sich gegen alle hieraus abzuleitenden Aufschlüsse über das Wesen der seelischen Innerlichkeit des Menschen dadurch ab, daß er diese als etwas der geistigen Anschauung Ent-

[1] Vgl. uns. Abhandlung über die Psychol. u. Erkenntnißl. des Joh. Bonaventura (Wien 1876) S. 10.

[2] Vgl. uns. Abhandlung über Kosmol. u. allgem. Naturl. des Roger Baco. S. 22.

zogenes erklärt, was wohl an sich richtig ist, aber keineswegs eine tiefere Fassung des Wesens der Seele auf dem Wege causaler Begründung ausschließt. Der die menschliche Seele von der thierischen Psyche unterscheidende Grad der Innerungsfähigkeit weist auf einen selbstigen Grund des menschlichen Seelenwesens zurück, welcher der lebendige Grundansatz der aus demselben hervorzubildenden geistig-sittlichen Persönlichkeit ist, und demzufolge durch sich selber das personhafte Wesen der geistbegabten Seele im Gegensatze zum unpersönlichen Sein der sinnlichen Naturwirklichkeit in allen Erscheinungen und Hervorbringungen derselben bekundet. Die geistbegabten Wesen erscheinen da insgemein als Wesen mit einem selbstigen Lebens- und Thätigkeitsgrunde, welcher den rein sinnlichen Existenzen und Lebewesen, und insgemein der sinnlichen Wirklichkeit als solcher abgeht. Daher die Diffusion des unpersönlichen Wesens der Natur in eine unbegrenzte Zahl variirender Darstellungen desselben ohne Vermögen einer centralen Sammlung und Zusammenfassung ihrer selbst, die eben nur in etwas außer ihr Seienden, zunächst relativ im Menschen als der sublimirten Recapitulation der gesammten sichtbaren Wirklichkeit gegeben ist. Damit erscheint nun der Mensch selbst als die über die sichtbare Naturwirklichkeit hinausgestellte und hinausgreifende lebendige Concretion desselben, und diese Concretion weist ihrerseits wieder auf eine urbildliche höchste und absolute Concretheit hin, welche eben jene des göttlichen Wesens in seiner absoluten Personhaftigkeit ist. Der Unterschied zwischen der geschöpflichen Concretheit des Menschen und der Concretheit des göttlichen Seins ist nur dieser, daß das nichts Anderes zu seiner Voraussetzung habende göttliche Sein und Wesen sich nur in sich selber concretisiren kann, und auch in seiner Personhaftigkeit sich concretisiren muß, und zwar so, wie es dem göttlichen Sein als der absoluten Allheit und Allgemeinheit gemäß ist, die der absoluteste Gegensatz zur Singularität ist und demnach auch nicht als Einzelwesen oder Einzelpersönlichkeit gedacht werden kann. So ist also gerade der von Scotus abgeworfene Speculativgedanke der Universalität der denknothwendige Mittler der von ihm urgirten concreten Auffassung der Dinge, die sinnlichen Concretionen oder Einzeldinge aber sind nur eine schwächste und entfernteste Andeutung der wahrhaften Concretheit, die im personhaften geistigen Sein, und absolut in Gott dargestellt ist. Aus dem Gesagten erhellt, daß man allerdings nicht von der Materie als Principium individuationis sprechen könne, aber nicht deshalb,

als ob, was immerhin fraglich bleibt, dieser Gedanke auf dem Standpunkte der peripatetischen Denkanschauung unwahr wäre, sondern vielmehr deshalb, weil der Begriff der Materia prima, mag er in thomistischem oder scotistischem Sinne verstanden werden, ein Hilfsbegriff ist, dessen gedankenhafter Inhalt auf dem Standpunkte der Idee sich in etwas ganz Anderes umsetzt, sofern die Materialität als nothwendige Erscheinungsform der aus dem gedankenhaften Naturgrunde herausgesetzten Bildungen begriffen wird. Der Begriff der Materie als solcher ist eine bloße Abstraction, das wahrhafte Ὑποκείμενον der sichtbaren Naturwirklichkeit kann nur die in's geschöpfliche Dasein projicirte göttliche Naturidee selber sein, die als Idee des unpersönlichen Seins ein denknothwendiges Correlat des geschöpflichen persönlichen Seins ist, und deren polymorphen Bildungen als höchste Bestimmung die Symbolik göttlicher Dinge und ewiger höchster Gedanken gesetzt ist. Darum wird die Natur dem an die engste Verbindung mit ihr gewiesenen Menschengeiste zur Weckerin höchster Gedanken und Offenbarerin erhabenster Dinge, die freilich erst im Lichte der rechten Geisterkenntniß vollkommen verstanden werden können; und wenn auch die Naturwelt nicht als das dem Zeitmenschen adäquate Denkobject bezeichnet werden kann, wogegen Duns Scotus mit Recht Einsprache erhebt, so ist sie doch die perpetuirliche Mittlerin seines geistigen Aufschwunges zum Höchsten, und als solche das unmißbare Substrat seines geistigen Selbstlebens.

Das dem menschlichen Geiste adäquate Object der Erkenntniß sind die Ideen des Wirklichen, nicht aber irgend ein Wirkliches, da die wirklichen Dinge außerhalb des Menschen theils über, theils unter dem Menschen stehen, und das selbsteigene geistige Sein, welches man als das dem menschlichen Denken adäquateste Object anzusehen sich veranlaßt fühlen möchte, als ein in successiv fortschreitender Selbstgestaltung und Selbstentwickelung begriffenes Sein gleichfalls nicht unmittelbar aus sich selbst, sondern nur aus der Idee seiner selbst verstanden werden kann. Diese Ideen des Wirklichen haben sonach an die Stelle des von Duns Scotus als Objectum proprium des menschlichen Intellectes bezeichneten Gedankens vom Seienden als solchen zu treten. In den idealen Apprehensionen des Wirklichen vollzieht sich die lebendige Discretion dessen, was der an sich unbestimmte Seinsgedanke ungeschieden in sich faßt, und in seiner abstract ontologischen Fassung bei Duns Scotus auch nicht zur wahrhaften inner-

lichen Auseinanderscheidung gelangen läßt; Duns Scotus vermochte nur in Folge seines grundsätzlichen Empirismus einer pantheisirenden Vereinerleiung der Dinge zu entgehen, mußte aber eben deshalb auch auf die lebendige geistige Umfassung der Universitas rerum als eines in sich geschlossenen Ganzen verzichten. Duns Scotus kennt den Gedanken einer Idealapprehension nur aus der in ihrer embryonischen Gestaltung bereits verfehlten Auffassungsweise des Heinrich von Gent,[1] an welcher nur das Einzige beachtenswerth erscheint, daß er den Intellectivgedanken des Objectes als etwas aus Anlaß der sinnlichen Wahrnehmung des Objectes in der Seele Aufleuchtendes faßt. Freilich schließt die passive Rolle, welche er der als reines Formwesen gedachten menschlichen Seele gegenüber aller gegenständlichen Wirklichkeit zuweist, eine consequente Festhaltung dieses von ihm geäußerten Gedankens aus. Der in der Seele aufleuchtende Intellectivgedanke kann eben nur der Gedanke eines bestimmten Einzeldinges sein; zu dem eine Mehrheit specifisch differenter Dinge central fassenden Gedanken, der die Idee in ihrem Unterschiede vom Begriffe charakterisirt, kann die vorwiegend von Seite ihrer passiven Receptivität gefaßte Seele sich nach Heinrich's Anschauungsweise nicht erschwingen. Wenn er die Seele gleich Thomas Aquinas als reines Formwesen faßt, so geschieht dies nur darum, um sie als Recipientin des göttlichen Wahrheitslichtes, in welchem die Seele den Allgemeingedanken des sinnlichen Einzeldinges appercipirt, geeignet erscheinen zu lassen. Darum läßt er den Allgemeingedanken des Dinges nicht mit Thomas durch den Intellect aus der sinnlichen Erscheinung des Sinnendinges hervorgezogen werden, sondern in ihr selber aufleuchten. Dieß hängt offenbar damit zusammen, daß die sinnlichen Außendinge rein nur als Singularitäten aufgefaßt werden, so daß auch dem selbsteigenen Denken des Menschen nur der logische Begriff dieses Einzeldinges angehören kann, während der Allgemeingedanke desselben bloß in Gott existirt, daher auch nur im Lichte der dem Menschen unsichtbar nahen göttlichen Wahrheit aufleuchten kann. Nach Thomas Aquinas sind die Wesensnaturen der Dinge Ausdrücke der göttlichen Allgemeingedanken; nach Duns Scotus verhalten sich dieselben gegen den Unterschied vom Allgemeinen und Singulären indifferent, schließen also den Charakter der Allgemeinheit nicht direct aus, obschon derselbe nur im Lichte des In-

[1] Vgl. uns. Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 10 ff., 30 f.

tellectes appercipirt werden kann, welches aber jedenfalls das selbsteigene Licht des Intellectes ist. Heinrich weiß von keinem selbsteigenen Lichte des Intellectes, sondern nur von einer Lichtnatur der Seele, welche ihm mit dem Intellectus agens der Scholastiker identisch ist; der erkennende Intellect ist ihm der den göttlichen Erleuchtungen erschlossene Intellectus possibilis, der seiner Natur nach passibel ist und gleichfalls mit dem Wesen der Seele zusammenfällt.

Heinrich faßt die von der Seelensubstanz nicht abgeschiedenen Seelenvermögen als Determinationen ihrer Wirkungsweisen. Im Gegensatze hiezu hat die scotistische Unterscheidung zwischen Materie und Form des Seelenwesens die Bedeutung, der Seele neben ihrer passiven Bestimmbarkeit, die in ihrer Geschöpflichkeit begründet ist, einen activen Charakter ihrer Selbstbethätigungen zu wahren. Thomas Aquinas, welcher mit Heinrich die intellective Seele als reines Formwesen nimmt, scheidet die Vermöglichkeiten der Seele von der Substanz der Seele reell ab, um nebeneinander die Passibilität des Intellectus possibilis und die Activität des Intellectus agens aufrecht erhalten zu können. Der Urzug der Seele nach Gott als dem Urwahren und Urguten kann natürlich nur unmittelbar der Seelensubstanz als solcher angehören, und tritt daher auch nicht als besonderes Vermögen hervor, sondern ist das zutiefst die Erkenntniß- und Willensthätigkeit der Seele beeinflussende Agens, dessen Wesen und Bedeutung jedoch erst dem über seine letzten Denk- und Strebeziele aufgeklärten Erdenmenschen in's Bewußtsein tritt. Es war von Seite des Duns Scotus nicht wohl gethan, sich gegen die Würdigung dieser thomistischen Grundauffassung der Seele zu verschließen; Heinrich von Gent hat sie nur halb adoptirt, nämlich in Bezug auf den in der menschlichen Seele vorausgesetzten Urwillen, während sich Duns Scotus durch seinen skeptischen Verzicht auf die intellective Faßbarkeit des absoluten Ideals auch zur Regirung der rationalen Erkennbarkeit dieses Urwillens gedrängt sah. Von dieser Seite betrachtet, erscheint, wie wir dieß bereits an verschiedenen Punkten zu constatiren veranlaßt waren und als allgemeine Signatur des Verhaltens des Duns Scotus zur thomistischen Speculation anzusehen haben, seine an sich berechtigte Polemik gegen die sachliche Abscheidung der Seelenpotenzen vom Wesen der Seele als ein mit dem formellen Fortschritte des rationalen Denkens verbundener Rückschritt in sachlicher Beziehung. In Bezug auf Thomas aber haben wir den Denkzusammenhang der realen Abscheidung der Seelen-

potenzen von der Seelensubstanz mit der ihm eigenen Auffassung des metaphysisch-kosmologischen Gegensatzes von Stoff und Form zu constatiren. Denn die zeitlich-irdische rationale Apprehension der im Stoffe ausgeprägten Formen ist doch nur eine unvollkommene Vorausnahme der dereinstigen Anschauung der Urbilder dieser Formen in der göttlichen Wesenheit, in deren Anschauung das ganz und gar Intellect gewordene Seelenwesen aufgehen wird, während gegenwärtig nur die aus dem Seelenwesen herausgesetzten Potenzen die im Stoffe ausgeprägten Formen apprehendiren, und auch dereinst noch der Apprehension der sinnlichen geschöpflichen Wirklichkeit dienen, sonach die Richtung der Seele von Innen nach Außen vermitteln werden.

Der Begriff der Materia prima der Körperdinge ist bei Thomas ein anderer als bei Duns Scotus; ersterer ist darauf bemessen, eine speculative Apprehension der Dinge zuzulassen, welche durch die scotistische Auffassung der Materie der Körperdinge ausgeschlossen ist. Denn diese ist nicht mehr jene schlechthin determinable Potenzialität, als welche sie bei Thomas erscheint, sondern ein bereits determinirtes Seiendes, welches nicht erst durch die gestaltende Form actuell wird. Demzufolge kann die Gestaltungsmacht der Form sich am Stoffe nicht in jenem Grade bethätigen, wie es der thomistische Begriff der Materie zuläßt. Da nun eben die Selbstidentificirung der intellectiven Seele mit der gestaltgebenden Form das Wesen der thomistischen Speculation ausmacht, so muß Duns Scotus mit dem von Thomas der Form zugeschriebenen Grade der Gestaltungsmacht auch das speculative Element der thomistischen Doctrin ablehnen, und der, der intellectiven Apprehension widerstrebenden Stofflichkeit größere Bedeutung einräumen, als ihr in der thomistischen Speculation zugestanden wird. Er schreitet allerdings nicht bis zu der Behauptung vor, daß die Stofflichkeit an sich schon Substanzialität sei; diese Ansicht wäre antiperipatetisch, und kam erst nach Abwerfung des scholastisch-peripatetischen Formbegriffes zur Geltung; aber er extenuirt den Formbegriff bis zu dem Grade, daß weder die Formen als reale Gestaltungsmächte des Wirklichen, noch auch reine Formwesen als subsistente Realitäten, sondern einfach nur Composita aus Materie und Form als geschöpfliche Realitäten denkbar sind, während auf das immaterielle göttliche Sein auch der Begriff der Form nicht mehr applicabel ist.

Da die Materialität der Körperwesen nach Scotus eine weit determinirtere als jene der geschöpflichen Intellectivwesen ist, so fällt

bei ersteren der Begriff der Materialität weit mehr in's Gewicht; die Materie der Körperdinge ist nicht bloß, wie bei Thomas, das denknothwendige Substrat der Existenz körperlicher Dinge und Wesenheiten, sondern der denknothwendige Mitconstituent des Wesens körperlicher Existenzen. Duns Scotus geht allerdings nicht so weit, wie Roger Baco, welcher für jede besondere Form auch eine besondere Materie postulirte, so daß es so viele Materien als Formen geben müßte;[1] er gesteht vielmehr der Form einen über das Stoffliche hinausgreifenden Grad von Allgemeinheit zu, woraus sich seine Aeußerung erklärt, daß dem göttlichen Denken nicht bloß die Dinge als solche, sondern auch ihre Verknüpfungen in der Art- und Gattungseinheit präsent sind, daß mit anderen Worten der Universalgedanke metaphysische Realität habe, worin der grundhafte Unterschied und Gegensatz zwischen Baco, der das mathematische Denken verabsolutirt, und zwischen Scotus, dem die auf die Wahrheit des Allgemeingedankens gegründete Macht des logischen Denkens und Begreifens die Grundbedingung alles wissenschaftlichen Erkennens ist, zu erkennen ist. Er bekämpft daher ausdrücklich die an den Atomismus Demokrit's sich annähernden Behauptungen Baco's über die Theilbarkeit des Körperlichen,[2] während er umgekehrt auch die aus der thomistischen Auffassung des Formbegriffes resultirende Ansicht über das Princip der Individuirung der körperlichen Substanzen ablehnt. Beweist er gegen Baco, daß der einzelne Körper auch nicht potentiell wieder aus Körpern als Componenten seiner Körperlichkeit bestehen könne, weil dieß gegen die Wahrheit der substanziellen Einheit des einzelnen Körperdinges streiten würde, so will er andererseits nicht zugeben, daß ein Körperding von einem anderen derselben Art nur durch eine zur Substanz beider als etwas Accidentelles sich verhaltende Ursache geschieden wäre. Gottfried von Fontaines, der in diesem Punkte die thomistische Anschauung wiedergibt, bemerkt, ein Feuer unterscheide sich von einem anderen Feuer nur dadurch, daß die beiden gemeinsame Formbestimmtheit ein quantitativ verschiedenes Substrat habe, dessen Verschiedenheit auch die numerische Discretion der gemeinsamen Formbestimmtheit nach sich ziehe; die numerische Discretion beruhe im gegebenen Falle und in jedem anderen Falle derselben Art auf der quantitativen Signirung

[1] Vgl. unsere Abhandlung: Kosmologie und allgem. Naturl. des Roger Baco S. 2.

[2] Kosmologie u. s. w. des Roger Baco S. 35 ff.

und Scheidung der Materie. Duns Scotus bemerkt dawider,[1] daß man zwischen interminirter und terminirter Quantität zu unterscheiden habe; die interminirte Quantität könne nicht Ursache der Discretion sein, weil sie in Bildung und Auflösung eines bestimmten Körpers als numerisch dieselbige verharrt; die terminirte Quantität ist die durch die Substanz causirte, also ein Consequens der singulären Substanz, daher sicher nicht der Wirkungsgrund ihrer Singularität. Aegydius Romanus unterscheidet zwischen Signirung der Materie und Signirung der Quantität der signirten Materie; erstere falle mit der Signirung oder dem Individuellsein der Substanz zusammen, und könne somit der Grund der Individuation sein. Nach Duns Scotus ist aber die Signirung der Substanz schlechthin die Vorbedingung jeder Art von quantitativer Bestimmtheit; sie erzeugt dieselbe, kann also nicht durch sie hervorgebracht sein. Die Singularität des Seienden ist etwas primitiv Gegebenes, die Diversitäten des Hic et Nunc, die als solche der Fassung durch den Allgemeinbegriff widerstreben, haben ihren Grund nicht in solchen Ursachen, welche aus den accidentellen Bestimmtheiten der substanziellen Dinge zu erklären wären, sondern sind unmittelbar mit diesen selber gegeben.

Aus dem Gesagten folgt, daß alle geschöpflichen Substanzen ihrer Natur nach individuirte Substanzen seien; keineswegs aber sind die Naturen als solche Individua oder Singularitäten. Duns Scotus weist diese Ansicht ausdrücklich ab, und erklärt sich hiemit gegen jene Art von Nominalismus, die in seiner englischen Heimat mit dem Platonismus sich verschwistert zeigte, ehe der durch die Mendicantenorden vertretene Peripatetismus vollständig durchgegriffen hatte. Repräsentanten dieser Fusion von Platonismus und empiristischem Nominalismus sind Robert von Lincoln und Adam von Marsh, welcher Letztere nach Lychet's Angabe in der Polemik des Duns Scotus[2] gegen die oben erwähnte Ansicht gemeint ist. Wären die Naturen als solche Individua und Singularia, so würde die numerische Einheit des Dinges mit seiner realen Einheit identisch sein, es würde sonach keine Einheit des Dinges geben, welche geringer als die numerische Einheit wäre; dieses letztere ist aber offenbar unrichtig und falsch. In jedem Genus des Seienden muß es ein erstes Unum als Mensur alles anderen in demselben Genus Seienden geben; dieses erste Unum oder

[1] 2 dist. 3, qu. 4.

[2] 2 dist. 3, qu. 1.

Primum in genere muß ein Ens reale sein, weil ein Ens rationis nicht Mensur der Entia realia sein kann; die Unitas numeralis oder singularis kann jedoch kein solches Primum in genere abgeben, weil das Individuum als solches nicht unter das Genus, sondern unter die Species fällt, von den Individuen einer Species aber keines ein erstes im Verhältniß zu den übrigen ist. Die Vergleichung eines Dinges mit dem anderen setzt Einheit der Art oder der specifischen Natur voraus, diese Einheit unterscheidet sich aber von der generischen dadurch, daß sie nicht bloß Unitas rationis, sondern eine Einheit realerer Art ist; denn als Unitates rationis unterschieden sich Genus und Species nicht von einander, indem beide als bloße Concepte gleiche Einheit im Intellecte haben. Also ist die eine Vergleichung und Mensuration zulassende Einheit eine geringere, als die Unitas rationis, als welche die Unitas singularis oder numeralis zu nehmen ist, die zudem als solche eine Vergleichung mit Anderem ausschließt. Das Unum, welches durch die Concepte Idem, Simile, Aequale vorausgesetzt wird, kann nicht die numerische Einheit sein, weil nichts mit sich selber identisch, sich selber gleich oder identisch ist. Reale Gegensätze setzen eine reale Einheit als Basis voraus, weil sonst so viele Contrarietates primae als conträre Individuen sein müßten. Wenn zwei numerisch verschiedene Dinge einander absolut gleich wären, so daß z. B. auch die räumliche Unterschiedenheit ausgeschlossen wäre, so würden wir sie von einander in der sinnlichen Wahrnehmung nicht unterscheiden; also ist nicht die numerische Einheit als solche Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung, sondern eine sachliche Einheit, somit auch eben nur diese Gegenstand unserer Realerkenntniß.

Duns Scotus hält an der metaphysisch-objectiven Geltung des Artbegriffes fest, aber auf eine Weise, welche eben nur den einseitig abstracten Gegensatz zum empiristischen Individualismus der zurückgewiesenen nominalistischen Auffassung bildet. Er leugnet, daß ein bestimmtes Individuum einer gewissen Species die Mensur der übrigen Individuen derselben Species abgeben könne.[1] Dieß ist unrichtig, da im Bereiche des Lebendigen das erste urhafte Individuum sicher die Beschaffenheit der ihm entstammenden Individuen mensurirt. Hierauf ist namentlich auch der Charakter der Vererbung gegründet, deren Begriff für die Theologie eine wichtigste, von Duns Scotus völlig außer

[1] In individuis ejusdem speciei non est ordo essentialis; nullum ergo individuum per se est mensura eorum, quae sunt in specie sua. L. c.

Acht gelassene, ja theilweise sogar direct bekämpfte Bedeutung hat. Er hatte ebenso keine concrete Anschauung vom lebendigen Gattungszusammenhange, und wies demzufolge jene theologischen Theorien von sich, in welchen sich die Idee eines solchen Zusammenhanges auf was immer für eine Art zur Geltung zu bringen suchte. Wir werden dieß in späteren Abschnitten dieses Buches bei den Auseinandersetzungen des Duns Scotus auf den Gebieten der Hamartiologie und Soteriologie näher zu beobachten in der Lage sein. Hier handelt es sich um Beleuchtung seiner allgemeinsten metaphysischen Anschauungen über das Wesen des Singulären als einer zählbaren Einheit zu den Begriffen des Einen und der Zahl, und die hieraus sich ergebenden weiteren Einblicke in seine Stellung innerhalb der zeitgenössischen Bestrebungen auf dem Boden des scholastischen Peripatetismus. Die peripatetische Scholastik unterscheidet ein doppeltes Unum, das Unum im transcendentalen Sinne als Passio entis, und das Unum als Princip der Zahl, welches in die Kategorie der Quantität fällt, und von einem bestimmten Ens als zählbarer Einheit ausgesagt wird. Aus dem, was Duns Scotus gegen Adam von Marsh bemerkt, ist bereits zu entnehmen, daß die Nominalisten beiderlei Unum mit einander vereinerleiten, Duns Scotus aber als Antinominalist beides auseinandergehalten wissen will, wie denn auch diese Auseinanderhaltung den oben angeführten Erklärungen der Individuation der Sinnendinge durch Thomas und Aegydius zu Grunde liegt. Denn die Unterscheidung des Aegydius zwischen der Signation der Materie eines Dinges und zwischen der Signation der Quantität desselben hat offenbar auf dieses doppelte Unum Bezug; Thomas Aquinas[1] faßt beide Arten von Unum als Analoga auf, welche er zu einander in's Verhältniß des Prius zum Posterius stellt. Duns Scotus bemerkt nun, daß die Annahme, beide Arten des Unum fielen unter den Gesichtspunkt einer gleichen Auffassung, Einige bewogen habe, den Charakter des einen Unum auf das andere zu übertragen, und umgekehrt; so daß entweder aus der Convertibilität des ersten Unum mit dem Ens geschlossen wurde, daß auch das zweite Unum nichts involvire, was nicht sachlich schon mit der Substantia rei gegeben wäre, oder umgekehrt, gleich dem Unum, dem Princip der Zahl, auch das erstere Unum zur Substantia rei etwas hinzufüge, was mit der Substantia

[1] Comm. in Metaph. Aristot. V, lect. 8.

entis noch nicht gegeben sei. Diese letztere Ansicht lernten wir im vorausgegangenen Abschnitte[1] als jene des Avicenna kennen; die erstere Ansicht könnte in der von Scotus gegebenen Charakteristik nahezu als jene des Roger Baco oder seiner Anhänger angesehen werden. Mit Rücksicht auf diese beiden Meinungsextreme entwickelt Duns Scotus seine Anschauungen über das Unum und die Zahl; ja es hat den Anschein, als ob er bezüglich dieses Punktes die richtige Mitte zwischen Avicenna's Emanatianismus und der das mathematische Denken verabsolutirenden Naturphilosophie Baco's anzugeben bemüht gewesen wäre. Die Angaben des Scotus über das transcendentale Unum schließen eine indirecte Zurückweisung des Emanatianismus Avicenna's, speciell der Emanation der Intelligentia prima aus dem göttlichen Urwesen in sich; das Unum bedeutet als Determination des Ens nicht eine positive Einschränkung, da ja sonst Gott nicht Unus sein könnte, sondern bloß eine Negatio divisionis, also eine Privatio privationis, sofern nämlich die negirte und beseitigte Privation eine Privatio divisionis besagt. Baco gegenüber, welcher zufolge seiner unvermittelten Abscheidung des Körperlichen vom Geistigen die Kategorie der Zahl auf den Bereich der Körperwelt beschränkt, und in der Region der geistigen Welt nur sehr relativ gelten lassen will, betont Duns Scotus, daß die aus der Theilung des Quantum entspringende Zahl secundäre Bedeutung habe gegenüber der Zahl im metaphysischen Sinne, die keineswegs, wie es in der an einen spiritualistischen Atomismus anstreifenden Anschauungsweise Baco's den Anschein hat, auf die unsichtbaren und unfaßbaren Componenten der sichtbaren Dinge sich beschränkt. Duns Scotus unterscheidet zwischen einem Numerus essentialis und accidentalis; der erstere entspringt aus der Partition der ersten göttlichen Einheit nach den verschiedenen Abstufungen der geschöpflichen Wesenheiten, der Numerus accidentalis aus der Theilung der Quantitas continua. Die göttliche Einheit enthält virtuell und potentiell alle Einheiten der Zahl. Das Correlat der göttlichen Einheit ist jene Einheit, welche in passiver Virtualität und Potenzialität die Einheiten der Zahl enthält; aus der Theilung dieser Einheit in ihre subjectiven Theile entspringt jene Zahl, welche auf die Einheit des Genus metaphysicum[2]

[1] Siehe oben S. 43 f.

[2] Ut cum dicimus, quod decem sunt genera praedicamentorum. Rer. princip. qu. 16, n. 20.

oder Genus logicum[1] sich bezieht. Die accidentelle Zahl hingegen entspringt aus der Theilung jener Einheit, welche die Einheiten der Zahl secundum substantiam et naturam et materialiter enthält. Diese Theilung ist eine Theilung in die Partes integrales und quantitativas; die aus ihr hervorgehende Zahl ist wohl innerhalb des Bereiches der Quantitätskategorie, d. h. für die getheilten Quanta als solche ein Numerus essentialis, für die Res der übrigen Kategorien aber ein Numerus accidentalis, der als solcher zu den gezählten Dingen eine denselben an sich nicht zukommende Bestimmung hinzutreten läßt. Der Irrthum Avicenna's bestand sonach darin, daß er sich den Hervorgang der Intelligenzen und Essenzen aus Gott nach Art der Theilung eines Continuum dachte; demzufolge mußte bei ihm die erste Emanation die Einheit, die zweite Emanation die Zweiheit oder Gezweitheit zur Signatur haben u. s. w., während die Theilung, aus welcher die mathematische Zahl entspringt, erst im Bereiche des Körperlichen beginnt. Uebrigens ist die mathematische Zahl nicht die einzige Species des Numerus accidentalis; es gibt neben ihr als andere Species auch noch die sogenannte natürliche Zahl (numerus naturalis), welche eine Diversification und Vervielfältigung der mathematischen Zahl durch die vielfältige specifische Diversität der Quanta involvirt; z. B. drei Menschen, drei Bäume u. s. w. Zwischen den Numerus essentialis und accidentalis schiebt sich der Numerus formalis oder die Zählung der von einer Unitas formalis umfaßten Partes subjectivae d. i. der Individuen einer Species ein. Während nämlich der Numerus essentialis auf die Theilung der Materie in verschiedene Species Bezug hat, bezieht sich der Numerus formalis auf die in den Individuirungen derselben Species dargestellten Actualitäten; die Materie als Continuum aber ist das Princip des Numerus accidentalis. Das oben an Gottfried von Fontaines bemängelte Bemühen, die Individuen aus der quantitativen Differenzirung der Species zu erklären, beruht auf der ungerechtfertigten Identification des Numerus formalis mit dem Numerus accidentalis, und involvirt die falsche Annahme, daß das Universale formaliter in re

[1] Si accipiatur illa distinctio in eodem genere praedicabili secundum numerum generum subalternorum et specierum specialissimarum; ut cum dicimus, quod homo, asinus et leo sunt tres species; vel albedo et rubedo et nigredo sunt tres species; vel cum dicimus, linea, superficies et corpus sunt tres species. Ibid.

existire — eine Annahme, gegen welche Theologie, Metaphysik und Naturkunde protestiren.[1] Die göttliche Essenz könnte nicht als Haec essentia gedacht werden, die menschlichen Seelen könnten nicht in discreter Unterschiedenheit existiren, Generation und Corruption der Dinge würde undenkbar gemacht, die Transsubstantiation eines einzelnen Brodes könnte nicht ohne jene aller übrigen existirenden Brode sich vollziehen, es würde die platonische Ideenlehre, so wie Aristoteles sie deutete, noch überboten,[2] und die dem Mathematiker undenkbare Behauptung involvirt, daß ein und dasselbe Subject durch zwei dimensive Quantitäten derselben Art actuirt werde. Die Schwierigkeiten werden nicht beseitigt, wenn man die materielle Substanz durch die ihr accidirenden quantitativen Bestimmungen zu dieser und jener Substanz gemacht werden ließe; denn ist eine bestimmte Natur de se haec, so widerstreitet es ihr, in mehrere Partes subjectivas getheilt zu werden.[3]

Duns Scotus will das Sein des Einzeldinges als solchen dem Bereiche der Accidentalität enthoben wissen; die Zahlen, mittelst deren die Individuen einer Species gezählt werden, sind nicht Numeri accidentales, sondern Numeri formales, obschon jene Individuen als Quanta per accidens auch der Zählung durch die mathematische Zahl unterliegen. So können drei Punkte, soweit sie in drei Linien enthalten sind, auch Gegenstand einer mathematischen Numerirung sein, während eine solche Art von Numerirung auf drei Seelen oder drei Engel nicht anwendbar ist. Als sinnliche Erscheinungen unterliegen die Einzeldinge insgemein der Zählung durch die Numeros accidentales, während sie als Entia formaliter multa sind.

Unter Zahl versteht man insgemein eine durch die Einheit mensurirte Vielheit. Jede Zahl ist selber als besondere Species eine Einheit, und zwar ist die accidentelle Zahl in wahrhafterer Weise ein

[1] 2 dist. 3, qu. 6.

[2] Plato enim posuit, ideam esse naturam per se existentem, separatam sine accidentibus, sicut sibi imponitur a Philosopho, in qua esset tota natura speciei, quaesecundum quod imposuit sibi Aristoteles, diceretur de quolibet individuo praedicatione formali dicente, hoc est est; haec autem opinio dicit hanc substantiam dici de quolibet hujus speciei praedicatione dicente hoc est hoc, et tamen esse sub hoc accidente et illo. Ibid.

[3] Videtur deceptio in consequentia hac: „Non est de se tale, ergo est de se non tale", fallacia consequentis. Vere enim substantia secundum aliquam positionem non est habens de se partes ejusdem rationis; et tamen

Numerus unus, als die essentielle Zahl, weil das durch sie Gezählte der Einheit der specifischen Form unterstellt ist. Daraus folgt nun, daß bei einer noch größeren Einigung des Vielen in der Natureinheit, als in der specifischen Einheit der Individuen statt hat, die Zahl, welche das Geeinigte zählt, in noch wahrhafterem Sinne ein Numerus unus sein müsse, und demzufolge die von den göttlichen Personen ausgesagte Dreiheit die wahrste und geeinigteste aller Zahlen sei.[1] Dieß wirft nun ein ganz anderes Licht auf die Bedeutung dessen, was Duns Scotus den Numerus accidentalis nennt, als es die Ableitung desselben aus der Accidentalkategorie der Quantität anfänglich erscheinen lassen mochte. Freilich hört der Numerus accidentalis selbst schon im Bereiche der Sinnendinge auf, accidentell zu sein, wenn nicht die sinnliche Erscheinung, sondern die Substanz des Dinges oder das reale Ens als solches Gegenstand der Zählung ist; darum schiebt sich zwischen den Numerus essentialis und accidentalis der Numerus formalis ein, welcher sich in seiner Application auf das göttliche Sein und Wesen in eine andere Art von Zahl umsetzt, für deren Bezeichnung Duns Scotus der Name fehlt, wie er sich denn auch zögernd dazu entschloß, in Gott wahrhaft eine Zahl zuzulassen.[2] Daß er sich endlich hiezu entschloß, ist eine Consequenz, welche sich schließlich aus der von ihm behaupteten Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins ergab; sie hieng zugleich mit seinem Gegensatze zur Auffassung des göttlichen Seins als absoluter Urform des Seienden zusammen, woraus aber freilich weiter folgt, daß man seine Auffassung der göttlichen Dreieinheit nicht etwa als lebendige Selbstformation des absoluten göttlichen Seins fassen dürfe. Eine solche Anschauungsweise ist durch sein grundsätzliches Widerstreben gegen jedwede, als Naturalismus ihm verdächtige speculative Tendenz von selber ausgeschlossen. Es handelt sich vielmehr für ihn darum, seinem abstract formalistischen Individualismus vollkommenes Genügen zu verschaffen; und dieß war aller-

non est de se non habens tales partes ejusdem rationis, ita quod repugnet sibi habere partes; quia tunc non poset recipere formaliter per aliquod sibi adveniens tales partes, et ita natura speciei specialissimae non est de se haec, sicut nec aliquid divisibile ex natura sua est de se hoc, ita quod repugnet sibi de se dividi in partes, quia tunc non posset recipere aliquod, per quod formaliter competeret sibi talis divisio. Ibid.

[1] Rer. princip. qu. 16, art 3, n. 37.

[2] Vgl. hierüber 1 dist. 24 in beiden theologischen Hauptwerken, im Op. Oxon. und in Report.

dings mit dem Erweise, daß die Zahl im göttlichen Wesen formaliter zu gelten habe, grundhaft erzielt.

Duns Scotus bezeichnet die individuelle Einheit als diejenige, über welche hinaus es keine innigere Einheit mehr gibt. Die Logik bleibt bei der Einheit des individuellen Sinnendinges als Letztem stehen, bei welchem die vom allgemeinsten Genus ausgehende Theilung anlangt. Duns Scotus meint, daß diesem logischen Sachverhalte auch ein metaphysischer entsprechen müsse; es müsse eine dem logischen Individuum entsprechende metaphysische Entität geben, das Singuläre müsse als solches metaphysische Realität haben. Diese setzt sich indeß vom Standpunkte einer lebendigen Naturanschauung in etwas Phänomenales um, welches allerdings, da es keinen wesenlosen Schein gibt, durch etwas Reelles getragen sein muß; das die sinnliche Erscheinung Tragende ist jedoch nicht eine singuläre Entität, sondern die darin auf eine bestimmte besondere Weise sich verwirklichende und anschaulich darstellende allgemeine Naturidee, zu deren Weise es gehört, daß sie, durch die Schöpfermacht des göttlichen Denkens in die Wirklichkeit projicirt, allüberall im Erscheinenden aufgeht, ohne daß dieses im Einzelnen oder in seiner Totalität sich in einem selbstigen Grunde zu fassen vermöchte, der eben dem sinnlichen Naturdasein als solchem abgeht. Zufolge der hiedurch bedingten unermeßlichen Selbstausbreitung, die nur in der Fassung durch den in ihr sich darstellenden Gedanken ihre Grenze hat, bildet die sichtbare Naturwirklichkeit den veräußerlichten und hiemit gleichsam verkehrten Reflex der göttlichen Unendlichkeit, welcher sich bei Duns Scotus in der rein negativen Auffassung Gottes als des unendlichen Seins in den Gottesbegriff selber eindrängt, wie es in Folge seiner Abwerfung des Begriffes der absoluten Form und in Folge seines Unvermögens, zum Begriffe des Absoluten als des absoluten Geistes oder des absolut in sich gesammelten Seins vorzudringen, nicht anders kommen konnte. Wollte Duns Scotus die von ihm vorgenommene Verabsolutirung der Zahl in Gott gedankenmäßig begründen, so mußte er den Begriff der absoluten Form, statt ihn abzuwerfen, in jenem der absoluten Monas vertiefen und verlebendigen, und in der absoluten Dreieinheit die wesentliche Form des Urlebendigen erkennen, welche sich in den geschöpflichen geistigen Existenzen total abbildet, während die sinnliche Wirklichkeit nur einen zerstreuten Reflex derselben darstellen kann, weil sie keine in sich selber central geeinigte Wirklichkeit, keine volle Monas mehr ist, sondern ein in sich real

getheiltes und differenzirtes Sein, während die wirklichen und vollen Monades der Schöpfung als geistige Existenzen über eine derartige reale Getheiltheit in sich selber hinausgestellt sind. Hieraus würden sich nun ganz andere Bestimmtheiten der von Duns Scotus unterschiedenen Arten der Zahlen ergeben. Die accidentalen Zahlen oder Zahlen der sinnlichen Dinge erscheinen da als Reflexe der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Wirklichkeit als solcher, somit als lauter Bruchzahlen in vielfältigster Diversification, deren Gesammtsumme keine volle Einheit gibt, die numerische Signatur des göttlichen Seins als der positive Ausdruck der absoluten Zahl zufolge der Umsetzung des negativen Begriffes der Unendlichkeit in jenen der absolut in sich abgeschlossenen und vollkommen erfüllten absoluten Einheit, während der Numerus formalis als die Signatur der geschöpflichen Geistwesen d. i. als die Zahl der wirklich, aber nicht absolut in sich selber geschlossenen Einheiten zu nehmen ist. Die göttliche Dreieinheit ist als der absolute Numerus die Signatur der absoluten Harmonie, die in der absoluten lebendigen Selbstformation des göttlichen Seins gegeben ist. Die absolute Harmonie des göttlichen Seins ist zugleich auch die alle Harmonien des geschöpflichen Seins tragende Grundharmonie, deren letzte Nachklänge die in der unerschöpflichen Variabilität des sinnlich Wirklichen sich darstellenden Imitationen und Symbolisirungen der geistigen, übersinnlichen Dinge sind. Die sichtbare Wirklichkeit trägt in der unerschöpflichen Variabilität ihrer Erscheinungen eine potentielle Unendlichkeit in sich, welche ein gleichsam unendliches Nachtönen und Nachklingen der Grundharmonien des Daseins, eine unerschöpfliche Vervielfältigung des Nachhalles der im geschöpflichen Sein durchklingenden göttlichen Harmonie ermöglichen soll. In diesem Sinne spricht Duns Scotus vollkommen wahr, wenn er den Numerus accidentalis in eine unendliche Zahlenreihe auseinandergehen läßt. Die mathematische Zahl des Unendlichen bedeutet die durch die Wesensbeschaffenheit der sinnlichen Wirklichkeit ermöglichte unbegrenzte Zahl der Nachklänge und symbolisirenden Reflexe der geschlossenen Totalität der Harmonien des unsinnlichen Geistdaseins.

Die von Duns Scotus festgehaltene Univocität des von Gott und den Creaturen ausgesagten Seins bildet einen der Hauptpunkte, an welchen sich sein Verhältniß zu Thomas Aquinas und Heinrich von Gent bestimmen läßt. Nach Thomas sind die Creaturen Entia per participationem in dem Sinne, daß das Sein mit vollkommener

Wahrheit nur von Gott ausgesagt werden kann. Nach Duns Scotus ist die von Thomas angegebene Wesensbestimmtheit der Creaturen nur dann wahr, wenn sie dahin verstanden wird, daß das creatürliche Sein eine Pars Entis, ein Theil des Seienden sei, welches als solches in das unendliche und endliche, göttliche und creatürliche Sein geschieden wird. Die Creatur ist somit keine Zusammensetzung aus einem Participans und Participatum, sondern ist ihrem Begriffe nach ganz das Eine wie das Andere, so daß von einer Zusammensetzung aus Beiden als realen Constituenten des creatürlichen Seins keine Rede sein kann. Die antispeculative Tendenz dieser Erwiderung ist nicht zu verkennen; denn die Seinsparticipation im thomistischen Sinne bedeutet doch gewiß nur die mit der Actuirung der Seinsmöglichkeit verbundene Formirung des Seinsmöglichen gemäß der in Gott als absoluter Allheit vorhandenen Urform desselben, welche zugleich auch für den menschlichen Intellect das höchste Vermittelungsprincip der aus der gegebenen Wirklichkeit abzuziehenden Wesenserkenntniß ist. Einen wesentlich anderen Sinn hat die Ablehnung der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins bei Heinrich von Gent, der in der Ablehnung der speculativen Tendenzen der thomistischen Doctrin mit Duns Scotus zusammentrifft, und das Esse suum der Creatur, unter welchem er das Esse essentiae derselben versteht, ebenso entschieden wie Duns Scotus vom göttlichen Sein abscheidet.[1] Auch verlegt er die Quidität des göttlichen Seins nicht mit Thomas in die absolute Universalität desselben; er trifft vielmehr mit Wilhelm von Auvergne[2] darin zusammen, die göttliche Substanz und Wesenheit als eine Res singularis zu fassen, die uns nur aus ihren allgemeinen d. h. ihr mit den Creaturen gemeinsamen Attributen erkennbar sei. Daraus folgt, daß wir vom göttlichen Wesen nur eine analogische Erkenntniß haben können, nicht aber eine quiditative. Duns Scotus[3] bemerkt dawider, daß diese von Heinrich angenommene analogische Gotteserkenntniß so viel wie gar keine wäre; denn die von den Creaturen auf Gott übertragenen Attribute kennen wir erfahrungsgemäß doch nur in jener Unvollkommenheit, in welcher sie sich uns an den Creaturen darstellen, im Unvollkommenen ist aber nicht das Vollkommene enthalten, also die Beschaffenheit jener Attribute als göttlicher Attribute

[1] Vgl. uns. Abhandlung über Heinrich v. Gent. S. 16.

[2] Vgl.: Psychologie des Wilhelm v. Auvergne. S. 64.

[3] 1 dist. 8, qu. 3.

etwas uns völlig Unbekanntes. Heinrich meint wohl, daß die Dinge sich uns nicht nach ihrem Ansichsein, sondern nach dem, was sie im Verhältniß zu Gott sind, vernehmbar machen, daher sie im menschlichen Intellecte auch einen Concept ihres göttlichen Correlativs hervorrufen müssen. Angenommen, daß es sich so verhielte, wäre jenes göttliche Correlativ noch immer nicht die göttliche Wesenheit selber, die somit unerkannt bleiben würde.[1] Es ist jedoch unrichtig, daß in den Creaturen die Relation auf das Göttliche früher erkannt werde, als das Fundament der Relation oder die Creatur als solche; im Gegentheile muß die im Creatürlichen abgedrückte Signatur (Vestigium) der natürlichen Ordnung gemäß früher erkannt werden, als das in der Spur abgedrückte Vestigiatum. Uebrigens schlägt Heinrich's Ansicht von der Unerkennbarkeit der Quidität der göttlichen Essenz in ihr Gegentheil um, wenn er einerseits behauptet, daß die göttliche Essenz nur einen einzigen Concept ihrer selbst im menschlichen Intellecte hervorbringen könne, andererseits aber ausdrücklich betont, daß unsere Eigenschaftsbegriffe von Gott nur subjective Vorstellungsweisen des Intellectes seien; daraus folgt doch wohl mit zwingender Nothwendigkeit, daß jener einzige Concept die göttliche Wesenheit als solche, als haec singularis essentia zum Inhalte habe. Dieser Concept müßte jedoch durch die Creatur causirt werden, weil er eine natürliche Entstehungsursache haben muß; daraus würde folgen, daß Gott als haec essentia aus den Creaturen erkannt werde; oder wofern Heinrich dieß nicht zugeben will, muß er die Erkennbarkeit Gottes schlechthin läugnen.

Heinrich unterscheidet zwischen der Ratitudo und der Aliquitas dessen, was ist; er nennt Ratitudo dasjenige, wodurch etwas ist, Aliquitas das, wodurch etwas dasjenige ist, was es ist. Auf der Aliquitas beruht der Respectus vestigialis der Creatur, welcher formaliter die Ratitudo der Creatur ist, und die dreifache Beziehung derselben auf Gott als Urbild, Wirkungsursache und Zweckursache in sich schließt. Was soll nun, fragt Duns Scotus, Heinrich's Aliquitas eigentlich bedeuten? Soll sie die realitas quiditativa bedeuten, so hat man zu fragen, was unter der Ratitudo zu verstehen sei? Doch nicht wieder die realitas quiditativa, die somit in sich selber gegründet wäre oder gar keinen Grund hätte; also die realitas existentiae. Diese hat jedoch die Ratitudo zu ihrer Voraussetzung, weil nach

[1] 1 dist. 3, qu. 5.

Heinrich die Res vor dem Esse existentiae schon wahrhaft ein Esse naturae hat; und doch soll die Ratitudo auf der Aliquitas beruhen! Heinrich weiß, mit anderen Worten, vom Möglichsein der Sache nicht an's Wirklichsein derselben heranzukommen; will er mit letzterem Ernst machen, so muß er seine Ansicht von der Ratitudo als einer bloßen Verhältnißbeziehung der Sache zum Göttlichen aufgeben, entbehrt aber dann von seinem Standpunkt aus eines metaphysischen Erkenntnißgrundes der Existenz des Geschöpflichen.

Bleibt bei Heinrich das creatürliche Wirkliche einfach eine unerklärte Thatsächlichkeit, so erscheint dasselbe bei Thomas Aquinas von seinem göttlichen Wirkungsgrunde nicht so entschieden abgelöst, wie es durch das christliche Denken gefordert ist. Duns Scotus knüpft den Erweis dessen an eine Kritik der thomistischen Auffassung des Vestigium und der Imago. Der Unterschied beider besteht nach Thomas darin, daß das Vestigium einen Gegenstand confuse und sub ratione speciei, die Imago aber vollkommen, weil sub ratione individui darstelle. So erkenne man in der Fußspur eines Thieres den specifischen Charakter dieses Thieres z. B. eines Pferdes oder eines Löwen im Unterschiede von irgend einem Thiere anderer Art, aber nicht das einzelne Individuum einer bestimmten Thierart, z. B. diesen Löwen, dieses Pferd in seinem Unterschiede von einem anderen Individuum derselben Art, während die Imago z. B. die Natur Cäsar's sich unmittelbar durch sich selber in ihrem Unterschiede von jener des Jupiter kenntlich mache. Nach des Duns Scotus Dafürhalten ist das Vestigium selber schon eine Similitudo oder Imago; nur ist die Fußspur nicht eine Imago Totius, sondern bloß Imago eines Theiles des ganzen Thieres; würde statt des Fußes der ganze Körper des Thieres im Lehme sich abdrücken, so wäre eine Similitudo oder Imago Totius vorhanden. Der Grundunterschied zwischen Vestigium und Imago wird sonach von Thomas nicht erkannt. Seine Annahme, daß von den Creaturen einige das Göttliche sub ratione communi, andere sub ratione non communi repräsentiren, ist falsch, weil keine Creatur Gott anders, als secundum conceptus communes darstellt; also stellt ihn keine secundum conceptus speciales (scil. speciei specialissimae) dar, was eben nur auf die nach Duns Scotus unzulässige Auffassung Gottes als der in sich subsistenten absoluten Form oder absoluten Allheit zurückweisen würde. Die Verwerfung des Gedankens einer Nachbildung des göttlichen Wesens im creatürlichen Sein führt von

selbst dahin, diese Nachbildung im Reflexe des Numerus des göttlichen Seins als dreieinen Seins zu suchen, und zwar so, daß im creatürlichen Sein gemeinhin solche Triaden allgemeiner Bestimmtheiten aufgezeigt werden, welche per appropriationem auf die drei Personen in Gott sich beziehen lassen, während die in der menschlichen Seele sich aufschließende Dreiheit Memoria, Intellectus und Voluntas eine directe Beziehung auf die Personsdreiheit in Gott hat.[1]

Wie verhält sich Duns Scotus in diesem Punkte zur traditionellen theologischen Lehre seines Ordens? Bonaventura[2] erklärt es für unrichtig, die Vestigia des Göttlichen dadurch von den Imagines des Göttlichen zu unterscheiden, daß man die Vestigia auf die sichtbare Sinnenwelt beschränkt, da sie auch in der geistigen Welt sich vorweisen; denn Unitas, Veritas, Bonitas sind Vestigia des Göttlichen, die noch weit mehr im Bereiche der geistigen, als der sinnlichen Welt leuchten. Hierin stimmen Thomas und Scotus mit Bonaventura zusammen. Im Gegensatze zu Scotus verwirft Bonaventura die Ansicht, daß das Vestigium eine Repräsentation secundum partes, die Imago eine Repräsentation secundum totum zu bedeuten hätte; als einfache Essenz kann Gott nicht secundum partem repräsentirt werden,[3] als Unendlicher kann er von keiner Creatur und auch nicht von der Gesammtheit derselben secundum totum repräsentirt werden.[4] Er begegnet sich aber mit Scotus in der abgeschwächten Auffassung des Formbegriffes, daher er gleich Scotus der durch die Seele repräsentirten Imago die unmittelbare Beziehung auf die göttliche Dreieinheit

[1] Dieß Letztere ist in der thomistischen Speculation nicht ausgeschlossen; vgl. Thomas 1 qu. 45, art 7. Ueber Heinrich's v. Gent Verhalten zu dieser Frage siehe uns. Abhandlung: Heinrich v. Gent S. 23 f.

[2] Sentt. I, dist. 3, qu. 2.

[3] Duns Scotus erwidert gegen diesen Einwand: Respondeo, ut Trinitas est quasi quoddam totum numerale, saltem in conceptu intellectus nostri, persona est ibi quasi pars hujus totius, ita etiam appropriatum est ibi quasi pars ejusdem, quia accipitur pro illo, cui appropriatur. Nec tantum hoc, sed etiam appropriabile, licet non acceptum et appropriatum, adhuc est ibi quasi pars ejusdem . . . . Licet igitur creatura communiter non repraesentet nec personam ut persona, nec appropriatum ut appropriatum . . . repraesentat tamen appropriabile, in quo salvatur ratio partis respectu Trinitatis. 1 dist. 3, qu. 5, n. 6.

[4] Dieser Bemerkung begegnet Duns Scotus indirect durch die Betonung der ratio proportionalitatis: Dico autem proportionaliter repraesentare, quando ratio illius repraesentantis non est formaliter in Deo, sed aliquid proportionale

gibt, und von der Repräsentation des göttlichen Seins und Wesens durch die Seele als solche absieht. Nicht als ob er die Gottesbildlichkeit des Seelenwesens als solchen in Abrede stellen wollte; dieß könnte er schon darum nicht, weil, wie in Gott, so auch in der menschlichen Seele die Einheit mit der Dreiheit auf's Engste verwachsen ist. Er scheidet aber die Vermögen der Seele nicht real vom Wesen der Seele ab, und begründet die Gottesbildlichkeit derselben nicht so sehr ontologisch als vielmehr teleologisch,[1] so daß unter jedem dieser beiden Gesichtspunkte die Verähnlichung der Seele mit der göttlichen Dreieinheit das vorwiegende Moment constituirt. Er nimmt aber endlich als platonisirender Mystiker sowohl gegen Thomas als auch gegen Scotus eine besondere Stellung ein, wenn er der von denselben unterschiedenen doppelten Beziehung der Creatur auf Gott ratione vestigii und ratione imaginis eine dreifache Beziehung substituirt, somit drei Grade der Repräsentation des Göttlichen durch die Creatur statuirt: per modum umbrae, vestigii, imaginis.[2]

Mystik, Speculation, Intellectualismus sind die specifischen Signaturen der drei verschiedenen, durch Bonaventura, Thomas und Scotus repräsentirten Standpunkte. Duns Scotus vertritt als Metaphysiker eben so sehr, wie Thomas und Bonaventura den Satz, daß Gott extra omne genus sei; ja er glaubt denselben besser als Thomas begründen zu können, der ihn zufolge seiner von kosmisch-naturalistischen Aspira-

---

illi rationi, sicut de illa assignatione: Modus, Species et Ordo . . . Modus accipitur pro limitatione . . . . Mensura (mit Bezug auf die Triade Weish. 11, 21), quae est idem quod modus, non repraesentat aliquid sub ratione similitudinis sed sub ratione proportionabilitatis, quia limitatio producti repraesentat potentiam illimitatam producentis. Ibid.

[1] Anima rationalis et quaelibet rationalis creatura eo quod capax Dei est, et particeps esse potest, immediate ordinatur ad ipsum, maxime convenit cum eo convenientia ordinis; et quia quanto major est convenientia, tanto expressior est similitudo, hinc est quod quantum ad hoc genus similitudinis (scil. quoad convenientiam ordinis) rationalis creatura est similitudo expressa. Sentt. II, dist. 16, art. 1, qu. 1.

[2] Creaturae dicuntur umbra quantum ad proprietates quae respiciunt Deum in aliquo genere causae secundum rationem causae indeterminatam. Vestigium quantum ad proprietatem quae respicit Deum sub ratione triplicis causae efficientis, formalis et finalis, sicut sunt unum, verum et bonum. Imago quantum ad conditiones quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et objecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas. Sentt. I, dist. 3, art. 1, qu. 2.

tionen nicht freien speculativen Tendenzen nicht evident zu machen wisse. Gott soll nach Thomas deßhalb extra omne genus sein, weil er die Perfectionen aller Genera in sich einige. Aber jedes Continens vereiniget auf seine Weise das von ihm Umfaßte in sich; das der Substanzkategorie angehörende Seiende faßt auf seine Art alles unter die Accidenzkategorien Fallende in sich, ohne deßhalb extra genus zu sein, weil eben die Substanzialität als solche auch noch ein Genus constituirt. So könnte denn auch noch das alle Perfectionen der geschaffenen Substanzen in sich fassende göttliche Sein ein Genus, und zwar das letzte oberste Genus constituiren. Duns Scotus glaubt in der von ihm vertretenen Univocität des von Gott und den Creaturen ausgesagten Seins das Mittel gefunden zu haben, das extragenerische Sein Gottes unwiderleglich und wahrhaft metaphysisch zu erhärten. Die Grundtheilung dieses univoken Seins ist eben jene in das unendliche und endliche Sein; das unendliche Sein ist als solches aller generischen Bestimmtheit entrückt, das endliche Sein fällt als solches der generischen Bestimmtheit anheim. Darum muß Gott extra genus sein, wie die Creaturen in genere sein müssen. Duns Scotus trifft hierin vollkommen mit Bonaventura[1] zusammen, welcher das extragenerische Sein Gottes aus der Unbegränztheit des göttlichen Wesens folgert, und umgekehrt das denknothwendige Sein der Creaturen in genere aus deren Zusammensetzung aus Form und Materie erklärt. So erscheint demnach bei Bonaventura und Scotus die Materie, statt als Principium individuationis, wofür sie Thomas nimmt, vielmehr als Ursächlichkeitsgrund der Einordnung der geschaffenen Dinge in den Zusammenhang der logischen Gattungseinheit. Duns Scotus stützt aber seine Beweisführung für das extragenerische Sein Gottes noch auf einen anderen, seiner Metaphysik eigenthümlichen Grund, nämlich auf die Seinsnothwendigkeit Gottes. Das Necesse esse ist eine transcendente d. h. über die generische Bestimmtheit hinausgestellte Eigenschaft des Seins, und ist derart mit der Wesensbestimmtheit des göttlichen Seins verwachsen, daß dieses gleichfalls als über jede generische Bestimmtheit hinausgestellt gedacht werden muß. Das Necesse esse muß als ein Esse ex se gedacht werden, weil man es sonst absurder Weise aus etwas, was kein Necesse esse ist, ableiten müßte. Das Necesse esse ex se schließt das ex se in

[1] Sentt. I, dist. 8, Pars 2, qu. 4.

sich, und zwar formaliter, so daß Necesse esse nicht als ein durch das ex se als actualisirende Differenz zu contrahirender Genusbegriff gedacht werden kann. Wie mit dem Concept des Necesse esse, verhält es sich auch mit dem ihm gegenüberstehenden Concepte des Possibile esse, der gleichfalls eine über die generische Bestimmtheit hinausgreifende transcendente Eigenschaft des Seienden ausdrückt, welche denknothwendig auf die Seite des endlichen creatürlichen Seins fällt, aber vor aller Rücksicht auf die Contraction des Seins als solchen durch die Materie.

Duns Scotus unterscheidet zwischen einem inneren und äußeren Möglichkeitsgrunde des Ens possibile. Der innere liegt in der Denkbarkeit desselben, der äußere im göttlichen Willen, der die Existenz des Ens possibile zuläßt und wirkt. Wenn Heinrich von Gent, der sich übrigens in diesem Punkte nicht gleich bleibt,[1] bloß den Grund des Unmöglichseins, nicht aber jenen des Möglichseins der contingenten Dinge in diesen selber sucht, so verlegt er, wie ihm Duns Scotus zur Last legt,[2] jene potentia activa, vermöge welcher Gott allvermögend genannt wird, in den göttlichen Intellect, der doch nur der den göttlichen Willen bedingende erste äußere Möglichkeitsgrund der an sich möglichen Res fienda sein kann. Der innere Grund des Möglichseins oder Unmöglichseins contingenter Dinge liegt in diesen selbst, in der Denkbarkeit oder Undenkbarkeit ihres Seins; was als seiend schlechthin nicht gedacht werden kann, ist an sich unmöglich, und was als seiend ohne Widerspruch gedacht werden kann, ist an sich möglich, selbst wenn per impossibile Gott nicht wäre. Zum Objecte der göttlichen Wirkungsmacht werden sie erst als von Gott gedachte und erkannte; und als solche sind sie auch realisirbar, da Gott nicht das Seinsunmögliche, sondern das Seinsmögliche denkt. Da nun dieses Sein in Gottes Denken das erste Sein derselben ist, vor welchem sie kein anderes haben, so kann man nicht mit Heinrich sagen, daß die göttliche Wirkungsmacht durch die Dinge als solche bedingt und beschränkt sei, so daß die active Hervorbringung derselben von ihrer Machbarkeit oder Nichtmachbarkeit abhängig wäre, da sie als noch nicht seiende das göttliche Machtvermögen nicht bedingen können.

---

[1] Vgl. Henrici Quodlibet. VI, qu. 3 und dagegen VIII, qu. 3.

[2] 1 dist. 43.

Dieß führt uns auf die schon oben erwähnte Unterscheidung Heinrichs zwischen dem Esse essentiae und Esse existentiae der Dinge. Die geschaffenen Dinge sind nach Heinrich seit ewig als erkannte in Gott, und zwar als solche, die etwas von der göttlichen Essenz Verschiedenes sind; diese Erkenntniß ist nicht bloß eine logische, sondern eine metaphysische und reale. Somit haben die Dinge seit ewig ein Esse essentiae in Gott. Nach Duns Scotus[1] hieße dieß die Hervorbringung der Dinge aus Nichts bestreiten; ihre Erschaffung würde bloß die Gründung einer neuen Beziehung der schon seienden Dinge zu Gott als ihrer Causa efficiens, also nicht eine Productio ad esse simpliciter, sondern bloß eine Productio ad esse secundum quid bedeuten. Ja es scheint überhaupt eine neue durch den Schaffensact zu gründende Beziehung Gottes zur Creatur ausgeschlossen zu sein, wenn Heinrich sagt, daß die durch das Schaffen begründete relatio actualis mit der vor dem Schaffensacte bestehenden relatio aptitudinalis identisch sei; wie es denn auch undenkbar ist, daß bei Beharrung desselben Fundamentes und desselben Terminus der Relation (Esse essentiae und unveränderliches Wesen Gottes) eine neue Relation sollte eintreten können. In der That muß, so wenig Heinrich dieß zugeben will, bereits die Production des Esse essentiae als Schöpfung und zwar als Schaffen seit ewig genommen werden, wodurch ein nachfolgendes Schaffen in der Zeit selbstverständlich ausgeschlossen ist. Ebensowenig kann von einer Annihilation des zeitlich Existenten die Rede sein, sondern bloß von einem Rückgange desselben in sein Esse essentiae. So schlägt also das Bemühen, den Possibilitätsgrad der contingenten Dinge ausschließlich in Gottes Sein zu verlegen, in ein unabweisliches Nothwendigsein der Dinge, in ein Sein der Dinge seit ewig, in eine Evacuirung des Gedankens einer zeitlichen Schöpfung um. Nun behauptet wohl Heinrich, daß außer Gott kein Ding formaliter ein Necessarium ex se sein könne. Wenn aber ein solches Ding ein Relationsterminus des göttlichen Denkens ist, so ist hiemit wegen des möglichen Andersseinkönnens jenes Dinges eine Mutabilität in Gott in Bezug auf das in ihm durch einen Act seines Intellectes Vorhandene involvirt. Soll hingegen das contingente Ding als solches kein Relationsterminus des göttlichen Denkens sein, so ist die Annahme eines Esse essentiae der Dinge in Gott vor ihrer Schöpfung

[1] 1 dist. 35.

bloß ein Esse rationis in Gott, und dieß sind die Rationes ideales rerum, welche sich zu den Dingen als Causae exemplares verhalten. Das Vorgehen Heinrich's, der die diesen Causis exemplaribus entsprechenden Exemplata bereits in Gott selbst hineinverlegt, führt zu einer ungerechtfertigten Auseinanderhaltung zwischen Causa efficiens und Causa exemplaris, während letztere doch nur eine besondere Art der Causa efficiens ist, die nach Aristoteles[1] in eine efficiens per naturam und efficiens per intellectum eingetheilt wird.

Es handelt sich in diesen Bemerkungen augenfällig um die Ablehnung eines falschen Platonismus, welchem gegenüber Duns Scotus in Beziehung auf die Lehre von den göttlichen Ideen den richtig verstandenen Platonismus zu vertreten glaubt.[2] Die Ansicht des Duns Scotus ist, daß alles an sich Denkbare seine besondere Idee in Gott habe, dessen Wille entscheide, was von dem an sich Denkbaren und Möglichen in die Wirklichkeit des geschöpflichen Daseins zu treten habe. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich nach seiner Ansicht die Contingenz der Welt sicher stellen, welche ihm durchaus nicht hinlänglich gewahrt scheint, wenn Thomas[3] Heinrich's Annahme einer realen Beziehung Gottes auf das Geschöpfliche mit der Bemerkung ablehnt, sie sei unmöglich, weil sie ein Ordnungsverhältniß involvire, Gott aber supra ordinem stehe. In dieser Bemerkung glaubt Duns Scotus einerseits eine Petitio principii[4] und zugleich einen Fehler in der Schlußfolgerung zu erspähen,[5] wie ihm denn überhaupt die thomistische Speculation schon als eine gewisse Nothwendigkeitsbeziehung des Göttlichen auf das Weltliche zu involviren scheint. Ob nicht diese Nothwendigkeitsbeziehung bei Duns Scotus von

[1] Physic. II, c. 9.

[2] Vgl. Psychologie und Erkenntnißl. d. D. Scot., S. 62.

[3] 1 qu. 13, art. 7.

[4] Cum Deus sit prior creatura multiplici primitate, videtur habere ordinem ad ipsam, extendendo nomen ordinis non tantum, quod dicatur posterius ordinatum ad prius, sed etiam prius ad posterius; licet alio modo oporteret etiam probare, quod ista prioritas, quae dici potest ordo, non sit relatio realis in Deo. Hoc ergo petitur, non sequitur ex isto noto, quod Deus sit supra ordinem, accipiendo ordinem, prout est posteriorum ordinatorum ad prius; ex hoc enim non sequitur, nisi quod non sit posterius; et ex hoc non sequitur, quod non habeat ordinem, generaliter accipiendo ordinem. 1 dist. 30, qu. 2.

[5] Quod ratio peccet secundum consequens probatur, quia ordo est quaedam relatio, non autem omnis relatio est ordo, quia non relatio communis

einer anderen Seite her in sein selbsteigenes Denkconcept sich eindränge, möchte bei der schon oben aufgewiesenen Determinirtheit des göttlichen Erkennens, die Heinrich allerdings auf eine unzulängliche Art abzuwehren suchte, kaum einem Zweifel unterliegen. Von seiner Idee der Unendlichkeit des göttlichen Seins beherrscht, weiß Duns Scotus den Gottesgedanken nicht central zu fassen; dieß der Grund der unvermittelten Nebeneinanderstellung des nothwendigen Erkennens und des freien Wollens in Gott. Der Mangel einer centralen Fassung des Gottesbegriffes ist auch Ursache, daß Scotus der an Heinrich bemängelten Idee einer denknothwendigen Selbstbeziehung Gottes auf das außergöttliche Sein gar keine faßbare Seite abzugewinnen weiß.[1] Gerade dieser Gedanke bietet der neuzeitlichen heistischen Speculation der Stützpunkt zur Gewinnung eines concreten Inhaltes der Idee des geschöpflichen Seins als relativen Gegenbildes der göttlichen Absolutheit, wobei allerdings die platonische Idealwelt, soweit dieselbe etwas von der göttlichen Schöpfungsidee Verschiedenes bedeuten soll, als antiquirt hinwegfällt. Schon bei Thomas war der Gedanke durchgebrochen, daß Gott aus sich als absoluter Wirklichkeit alles Andere außer ihm erkenne; die Aufgabe der neuzeitlichen theistischen Speculation kann nur in der concretlebendigen Vertiefung dieses Gedankens bestehen.

Die von Thomas geäußerte Ansicht über die Art, wie Gott aus sich die Creaturen erkenne, wird freilich von Duns Scotus sofort auch einer Kritik unterworfen.[2] Gott erkennt nach Thomas die Creaturen als die vielfältigen Modos des Theilhabens an seiner Essenz und der Nachahmung derselben. Dieß wurde aber auf die eben zuvor abge-

---

fundata super unum, ut relationes aequiparantiae, sed solae relationes disquiparantiae dicunt ordinem. Arguendo igitur a negatione ordinis ad negationem relationis, est arguere ac si primo negaretur antecedens, et postea consequens. Ibid.

[1] Anders Bonaventura (Sentt. II, dist. 1, Ps. 2, art. 1, qu. 2), der freilich nicht aus einer Denkbeziehung Gottes auf das außergöttliche Sein, wohl aber umgekehrt aus der denknothwendigen Beschaffenheit des geschöpflichen Universums die Dreigliederung desselben deducirt: Dicendum quod ad perfectionem universi hoc triplex genus substantiae (spiritualis, corporalis, humanae) requiritur, et hoc propter triplicem perfectionem universi, quae attenditur in amplitudine ambitus, sufficientia ordinis, influentia bonitatis, in quibus tribus indicat in causa triplicem perfectionem, videlicet sapientiae, potentiae et bonitatis.

[2] 1 dist. 35.

wiesenen Relationes reales zu den Creaturen hinführen. Gott erkennt nicht sich mit Beziehung auf die Dinge, sondern vielmehr die Dinge mit Beziehung auf sich, als Objecte seines Intellectes und seines Willens; die Selbstbeziehung Gottes auf das Erkannte kann für jeden Fall nur der Erkenntniß des Objectes als solchen nachfolgen.

Die Sätze des Duns Scotus über das göttliche Erkennen entsprechen vollkommen jenen über das menschliche Erkennen. Beiderseits sucht er das Erkennen dem wirklichen Objecte gegenüber unabhängiger zu stellen, als dieß bei Thomas und Heinrich der Fall ist; daneben aber macht sich sein antispeculativer Empirismus auch in seiner Ansicht vom göttlichen Erkennen geltend, indem für dieses die unbegränzt vielen Möglichkeiten des außer Gott Seienden einfach etwas Gegebenes sind. Die Absolutheit des göttlichen Wesens bekundet sich sonach bei ihm in Bezug auf das Creatürliche nicht sowohl in den cognoscitiven Functionen, als vielmehr in den Willensbethätigungen desselben, wie bereits in der Frage über die Untrüglichkeit, Gewißheit und Exactheit des göttlichen Vorherwissens des contingenten Geschehens zu Tage tritt. Er bestreitet demnach[1] die Ansichten eines Bonaventura und Thomas, sofern diese im göttlichen Erkennen als solchem den ausreichenden Erklärungsgrund des göttlichen Vorherwissens und seiner angegebenen Beschaffenheit finden. Nach Bonaventura sind die göttlichen Ideen wegen der Vollkommenheit, mit welcher sie die ihnen entsprechenden Objecte repräsentiren, durch sich selbst ein ausreichender Erklärungsgrund der vorausschauenden Erkenntniß derselben. Scotus bemerkt, daß Bonaventura von dem contingenten Charakter der Verknüpfung der in der Idee eines bestimmten Dinges geeinigten Elemente absieht, und damit die contingenten Dinge als solche zu denknothwendigen, ja unmittelbaren und ersten Objecten des göttlichen Erkennens mache. Thomas stützt sich (wie auch Bonaventura) darauf, daß es für Gott überhaupt nichts Künftiges gebe, weil ihm alles zeitlich Aufeinanderfolgende in ewiger Gegenwart präsent ist. Die Aeternität schließe Immensität und Unendlichkeit in sich; wie Gott als Immensus zugleich an jedem Orte gegenwärtig sei, so als Aeternus zugleich in jedem Momente der Zeit. Duns Scotus erwidert, daß Gott als Immensus nur jedem wirklichen Orte coexistire, und eine Coexistenz Gottes mit einer bloß möglichen Zeit ebensowenig, als mit einem

[1] 1 dist. 39, qu. 5.

bloß möglichen Orte denkbar sei. Wenn etwas Künftiges in Bezug auf Gott als absolute Ursache wirklich ist, so ist es schlechthin wirklich, kann also nicht erst noch nachträglich wirklich werden. Wenn eine zufällige künftige Handlung z. B. Sedere nicht bloß in Bezug auf ihre Entität, sondern auch auf ihr Esse existentiae jetzt schon in der Aeternitas präsent ist, so ist sie schon jetzt von Gott in's Esse existentiae gesetzt, sie würde also bei ihrem zukünftigen Eintritte zum zweiten Male in's Esse existentiae gesetzt. Der eigentliche Fragepunkt ist aber ganz umgangen. Denn die zufällige künftige Handlung ist abgesehen von ihrer Gegenwart in der zeitlosen ewigen Kenntniß eine futura in se, und in Bezug auf dieses ihr erst künftiges Sein ist die Frage, ob Gott eine gewisse Kenntniß von ihr habe. Hat er sie, so hat er sie gewiß nicht daher, daß sie schon ist, sondern secundum suum futurum esse; woher hat er aber diese letztere Kenntniß? Kann er sie überhaupt als eine künftige kennen, wenn er sie ganz nur als gegenwärtige sieht? Duns Scotus ist der Ansicht, daß sich der Gedanke eines untrüglichen Vorhersehens des Künftigen nur unter der Bedingung aufrecht halten läßt, daß der göttliche Wille das mögliche Künftige als wirklich eintretend bestimmt.

Der entschiedeneren Hervorhebung des Willens in Gott entspricht das gleiche Verhalten des Duns Scotus in Absicht auf den menschlichen Willen, kraft dessen das menschliche Seelenwesen von Duns Scotus leibfreier gedacht wird, als bei Thomas, und demzufolge auch die dualistische Scheidung zwischen Seele und Körper zu einer durch den thomistischen Begriff von der Seele als Forma corporis ausgeschlossenen Geltung kommt. Da er zufolge seiner Ansicht vom Verhältniß der Seelenvermögen untereinander und zur Seelensubstanz Intellect und Wille näher aneinanderrücken läßt, als dieß in der thomistischen Speculation der Fall ist, und überdieß den Willen dem Intellect entschieden überordnet, so hat der Wille selbst schon am Zustandekommen der intellectiven Erkenntniß einen bestimmten Antheil, zufolge dessen der Intellect dem erkannten Objecte gegenüber sich selbstthätiger verhält, als bei Thomas, und in größerem Maße als das Object Activursache der Intellection desselben ist. Vom Willen aber behauptet er, daß derselbe schlechthin und total Ursache der Volition sei, so daß jede andere active Miturſache ausgeschlossen ist. Er wendet sich demzufolge abermals polemisch gegen Heinrich und Thomas, so wie auch gegen Gottfried von Fontaines, der eine jenen Beiden ver-

wandte Anschauung über die Beeinflussung des Wollens durch das Erkennen festhält. Nach Gottfrieds Dafürhalten causirt die vom Intellectus agens bestrahlte sinnliche Vorstellung unmittelbar Intellection und Wollen; nach Heinrich und Thomas soll das Objectum cognitum oder Objectum intellectum die Ursache des intellectiven Begehrens und Wollens sein. Letzteres ist undenkbar, weil ein Agens naturale, wofür das Objectum cognitum zu nehmen wäre, nicht per se Ursache entgegengesetzter Wirkungen im Patiens sein kann, als welche das dem Willen bezüglich desselben Objectes mögliche Velle und Nolle zu nehmen sind. Gottfried macht das Phantasma zur äquivoken Ursache der gesammten Intellection und Volition, und stellt damit die sinnliche Vorstellung über beide hinaus. Da die Engel und abgeschiedenen Seelen durch keine Phantasmata excitirt werden können, so müßte in ihnen Gott selber oder irgend ein anderes äußeres Object das Wollen hervorrufen; also hätten die Engel, die von Gott abfielen, nicht aus sich selbst gesündiget. Gottfried stützt sich darauf, daß Movens und Motum dem Subjecte nach geschieden sein müßten; dieß hat seine Wahrheit für den Bereich der Körperdinge, obschon auch da nicht schlechthin, gilt aber jedenfalls nicht für den Bereich der geistigen Existenzen. Uebrigens wendet sich der von Gottfried betonte Gedanke gegen ihn selbst, und macht seine Erklärung der Willensbewegung undenkbar.[1] Bezüglich der Ansicht Heinrich's und Thomas will Duns Scotus nicht läugnen, daß das Objectum cognitum eine unerläßliche Bedingung (causa sine qua non) der Willensbewegung sei; aber die Causa sine qua non muß eben von der Causa per se movens unterschieden werden. Die Causa sine qua non ist im gegebenen Falle nur eine movens per accidens, das Movens per se ist der Wille selber.

Die Lehre des Duns Scotus, daß der menschliche Wille die causa totalis der Volition sei, wird in der Geschichte der Psychologie und Moral herkömmlich mit dem Namen Indeterminismus bezeichnet, und Duns Scotus kann als Urheber dieser Bezeichnung angesehen werden, sofern er den Willen als causa indeterminata ad alterum

[1] Lumen intellectus agentis non est distinctum subjecto a voluntate et intellectu; ergo phantasma non potest agere in ipsam voluntatem per ipsum vel in intellectum possibilem, nec etiam intellectus agens in phantasma, cum non sit distinctum subjecto ab ipso; agens enim et patiens oportet esse distincta subjecto secundum eum. L. c.

oppositorum charakterisirt. Der Wille ist ihm nach dieser Seite betrachtet das Princip des contingenten Geschehens,[1] dessen Möglichkeit ihm durch jede Art determinirender Einwirkung des Intellectes auf den Willen gefährdet oder völlig annullirt erscheint. Einige verlegen die dem Willen zuzuschreibende Indetermination in den Intellect, der das Object dem Willen als ein Fore vel non fore vorhält. Ein derartiger Vorhalt würde eine Selbsttäuschung des Intellectes involviren,[2] und müßte demzufolge bei Gott wegfallen, so daß für Gott die Möglichkeit contingenter Willensentschließungen nicht bestünde. Wollte man erwiedern, daß der richtig urtheilende Intellect die Willensfreiheit nicht aufhebe, da nach Aristoteles der Intellect ebenso wie der Wille von der mit Intellect und Wille begabten Natur unterschieden sei, so ist zu erinnern, daß Aristoteles dem Intellect an sich allerdings ein de se naturaliter agere zuschreibt, und ihn nur, sofern er ihn als praktisches Vermögen respectu agibilis extra nimmt, dem Agens per naturam entgegengesetzt, wie in der Ethik fast gemeinhin. In diesem letzteren Falle ist aber eben nur der Wille als rationales Begehren gemeint. Daß der Appetitus intellectivus, wenn er per modum naturae thätig wäre, ohne jeden Widerspruch als unvermögend zur Selbstdetermination gedacht werden könnte, zeigt Anselm;[3] nach seiner Darlegung würde ein Engel, der bloß einen Intellect und Appetitus intellectivus (respectu affectionis commodi) hätte, ohne daß ihm zugleich eine Affectio justi verliehen wäre, einfach nur, und zwar aus natürlichem Triebe, die Intelligibilia begehren.

Duns Scotus hält daran fest, daß der menschliche Wille die Causa totalis seiner Actionen sei. Dieß ist jedoch mit jenen Einschränkungen zu verstehen, welche die Begränztheit und Bedingtheit des creatürlichen Willens gegenüber dem unbedingten oder doch nur durch sich selber bedingten menschlichen Willen mit sich bringt. Duns Scotus hält demzufolge zugleich auch daran fest, daß alle menschlichen

[1] Et voco contingenter evenire evitabiliter evenire. 2 dist. 25, n. 22.

[2] Intellectus non potest determinare voluntatem indifferenter ad alterum contradictoriorum, puta hoc fore vel non fore, nisi de uno demonstrando et de altero paralogizando sive sophistice syllogizando, ita quod in concludendo decipiatur. Ergo si illa contingentia, qua hoc potest fore, sit ab intellectu dictante sic propter conclusiones oppositas, secundum hoc a voluntate Dei vel a Deo nihil contingenter eveniret, quia ipse non paralogizat nec decipitur sed hoc est falsum (et improbatum 1 dist. 8, qu. 5). Ibid.

[3] De casu diaboli c. 12.

Willensentschließungen unter unmittelbarer Concurrenz Gottes stattfinden, und lehnt die später von Durandus und Aureolus vertretene gegentheilige Ansicht mit dem Bemerken ab,[1] daß dieselbe mit der göttlichen Allmacht unvereinbar sei und Gott die natürliche Voraussicht des Zukünftigen abspreche, die auf die immutable und durch keine creatürliche Potenz zu hemmende Festsetzung des göttlichen Willens gegründet sei. Da der das contingente geschöpfliche Geschehen determinirende göttliche Wille selber auch ein contingenter Wille sei, indem Gott nothwendigerweise nur sich selber wollen könne, so glaubt Duns Scotus die Freiheit des menschlichen Willens jedenfalls besser gewahrt zu haben, als Thomas, der von der Contingenz des göttlichen Willens absehend, die ganze auf Gott als erstes Wirkendes zurückführende Reihe der Ursachen in eine Reihe nothwendig wirkender Ursachen verwandle, weil alle secundären Ursachen an der Bestimmtheit der ersten Ursache theilhaben müssen.[2] Duns Scotus ist speciell bemüht, den göttlichen Willen von der Miturheberschaft der Verfehlungen des freien Menschenwillens frei erscheinen zu lassen. In gewissen Aeußerungen Augustin's[3] und Anselm's[4], auf welche man sich in diesem Punkte zu berufen pflegt, findet Duns Scotus nicht die geeigneten Haltpunkte zur Erweisung des Gewünschten. Man kann nicht mit Augustinus sagen, es sei Gott zufolge seiner absoluten Vollkommenheit unmöglich, den Menschen schlechter zu machen, weil dieß auch einem weisen Menschen nicht möglich wäre, so lange er weise ist. Duns Scotus bemerkt, der weise Mensch kann allerdings nicht ohne Verlust seiner Weisheit auf das Mitwirken zu dem durch Andere zu vollbringenden Guten verzichten, weil dieser Verzicht Sünde wäre; wohl aber kann Gott ohne Verlust seiner Gerechtigkeit davon abstehen, einem geschaffenen Willen die Cooperation zum Guten zu leisten, weil die Nöthigung zu einer solchen Cooperation seinen souveränen Machtwillen aufheben würde. Ebensowenig paßt der andere augustinische Spruch hieher, daß Gott, der allem Seienden Ursache des Seins ist, demselben Seienden nicht zugleich Causa non essendi sein könne; denn Causa essendi und Principium agendi sind zwei verschiedene Begriffe, daher daraus, daß Gott nicht zur Causa non essendi

[1] 2 dist. 37, qu. 2.

[2] 1 dist. 39, qu. 5, n. 11.

[3] qq. LXXXIII, 99. 4 et 21.

[4] Lib arbitr., c. 8.

werden könne, nicht folgt, daß er fortfahren müsse, Principium agendi zu sein, sofern ein Unterbleiben dessen das Sündigen der Creatur zur Folge hätte. Die Stelle, welche man aus Anselm herbeizieht,[1] scheint zu involviren, daß der Mensch nicht sündigen könne,[2] was doch sicher falsch ist;[3] also ist sie nicht concludent. Diese Bemerkung gilt dem unvermittelten Realismus Anselm's. Die von Duns Scotus versuchte Vermittelung des Problems ist folgende: Beim Wollen des geschöpflichen Willens concurriren zwei Willensmächte, die göttliche und menschliche. Die Defecte des Wollens sind darin gegründet, daß der menschliche Wille seinem Acte nicht jene Rectitudo gibt, die er ihm zu geben schuldig wäre, während der göttliche Wille, obschon er es nicht schuldig ist, doch, so viel an ihm ist, diese Rectitudo ertheilen würde, wenn der menschliche Wille mitzuwirken bereit wäre. Denn gemeinhin verleiht Gott, was er antecedenter spendet, so viel an ihm ist, auch consequenter, vorausgesetzt, daß sich dem kein Hinderniß entgegenstellt. Indem er dem Menschen einen freien Willen verlieh, hat er antecedenter jene Opera recta verliehen, die im Vermögen des freien Willens liegen, und er würde die hiedurch ermöglichte Rectitudo aller Acte demselben auch ex consequenti verleihen, wenn der menschliche Wille seinerseits jeden actus elicitus auf die rechte Weise vollbringen würde. Darin, daß dieß nicht geschieht, also in einem Defecte

---

[1] Das in vor. Anm. citirte Capitel in Anselm's Schrift beginnt: Discip. Numquid vel Deus potest illi auferre rectitudinem? Magister: Vide quomodo non possit. Totam quidem substantiam, quam de nihilo fecit, potest redigere in nihilum; a voluntate vero habente rectitudinem non valet illam separare etc.

[2] Diese Bemerkung gilt folgendem Passus bei Anselm l. c.: Mag. Si Deus separat hanc rectitudinem ab alicujus voluntate, aut volens hoc facit, aut nolens. Discip. Nolens non potest. Mag. Si itaque aufert alicujus voluntati praefatum rectitudinem vult quod facit . . . . Ergo si Deus saepe fatam rectitudinem tollit ab aliquo, non vult eum velle, quod vult cum velle. Discip. Nil consequentius et nihil impossibilius. Mag. Igitur nihil magis impossibile, quam Deum rectitudinem voluntatis auferre.

[3] Quod autem illud consequens sequeretur ex illa ratione, probo: Possum peccare in A, ergo Deus potest non velle me esse rectum in A; sequitur enim in illis de inesse, si pecco in A, ergo non vult me esse rectum in A quia ex opposito sequitur oppositum: si vult me esse rectum in A, sum rectus in A, et ita non pecco; sed si non vult me esse rectum in A, non vult me velle illud in A; quod vult me velle in A; ergo Deus potest non velle, me velle in A, quod ipse vult me velle in A, quod est impossibile. 2 dist. 37, qu. 2, n. 13.

der Causa secunda, ist der Grund gelegen, daß die Causa superior das nicht erwirkt, was sie, soweit es an ihr ist, zu erwirken disponirt wäre.

Ein Geschenk des vorausgehenden Willens Gottes war die ursprüngliche Gerechtigkeit des gottgeschaffenen Menschen, deren der gefallene Mensch entbehrt. Duns Scotus stellt sich ganz auf Anselm's Seite, wenn er gegen Alexander Halesius, Bonaventura, Thomas Aquinas das Wesen der Erbsünde ausschließlich in die Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit verlegt. Ohne Zweifel hängt diese Ansicht mit seinem vorerwähnten Indeterminismus in Sachen der menschlichen Willensfreiheit zusammen, die ihm durch die augustinische Auffassung der Erbsünde gefährdet schien. Er wendet sich speciell wieder gegen Heinrich's Ansicht, daß Adam's Sünde in der sinnlichen Natur des Menschen eine krankhafte Beschaffenheit erzeugt habe, daß diese krankhafte Beschaffenheit durch Zeugung sich forterbe und die Seelen der gezeugten Kinder inficire. Scotus begreift nicht,[1] wie der sündige Wille Adam's eine solche Macht auf den Leib ausüben konnte, daß er denselben alterirte und ihm eine krankhafte Beschaffenheit beibrachte; dieß erscheine umsoweniger erklärlich, wenn der sündige Wille Adam's auf eine unsinnliches Object, z. B. Gleichsein mit Gott u. s. w., gerichtet war; wie kommt es endlich, daß der Wille, der im ersten Menschen durch sich allein den Leib corrumpiren konnte, selbst mit Hilfe der göttlichen Gnade den im Leibe excitirten bösen Zunder (fomes peccati) nicht mehr zerstören kann, wie Heinrich, Bonaventura und Thomas versichern? Was soll ferner der Fomes in carne? Nicht die Caro an sich, sondern der Appetitus sensitivus lehnt sich gegen den Willen auf, der über den Leib einen Dominatus despoticus, über den der Seele angehörigen Appetitus sensitivus aber nur einen Dominatus politicus ausübt. Soll der Fomes dennoch in die Caro verlegt werden, so müßte er dem Organ des sinnlichen Begehrens einwohnen; nun ist aber nicht der ausgebildete organische Leib, sondern bloß der aus dem Leibe entsonderte Same Object der Transfusion, also kann von einer Transfusion der Caro infecta fomite keine Rede sein. Der Same als solcher ist kein geeignetes Medium der Traduction jenes angeblichen Fomes; denn er ist nichts anderes, als ein zur Ernährung des Leibes nicht verwendeter Ueberschuß, der somit auch nicht von der

[1] 2 dist. 32.

Seele des Erzeugers animirt wird, somit auch von der Seele desselben nicht inficirt sein kann;[1] und gesetzt, er wäre inficirt, so geht er in der Bildung des organischen Leibes aus ihm so viele Wandlungen durch, daß nach vollendeter Bildung des Leibes mit der ursprünglichen Substanzialform des Samens auch die Qualitas morbida desselben zerstört sein müßte. Heinrich stützt sich auf den Satz, daß vom Inficirten nur Inficirtes gezeugt werden könne; ein aussätziger Vater zeuge aussätzige Kinder. Diesem Grundsatze gemäß müßte ein Löwe, welcher einen Menschenleib verzehrt, von dem demselben immanenten Fomes inficirt werden; diese Folgerung will indeß Duns Scotus mehr scherzweise verstanden wissen.[2] Ernst gemeint ist hingegen der Einwand, daß nach Heinrich's Anschauungen folgerichtig auch ein durch ein Wunder aus dem Fleische des Fingers gebildeter Mensch mit der Erbsünde behaftet sein müßte, eine Consequenz, welche mit Anselm's erleuchteter Theologie nicht vereinbar sei.[3] Einen letzten Anstoß nimmt Duns Scotus noch daran, daß, wie zuerst der sündige Wille Adam's das Fleisch verdorben, so weiter das Fleisch die Seelen der Adamskinder verderben soll; dieß sei ein bedenklicher Zirkel, in welchem zwei einander entgegengesetzte äquivoke Ursachen mit gleichen Wirkungen ausgestattet werden. Auch ist nicht zu ersehen, wie der immaterielle Wille von der materiellen Caro soll immutirt werden können, während man doch nebenher annimmt, daß der Intellect vom sinnlichen Phantasma nur unter Vermittelung des Intellectus agens immutirt werden könne. Sollte also der Wille nicht so immateriell, wie der Intellect sein?

Scotus' Einwendungen gegen die von ihm bekämpfte Theorie der Erbsünde haben ihren Rückhalt in der eigenthümlichen Fassung seines anthropologischen Dualismus, zufolge welchem der menschliche

---

[1] Confirmatur per Anselmum de concept. Virg. capp. 6 et 7, ubi vult, quod non magis est semen infectum, quam sputum vel sanguis; et si de istis formaretur corpus organicum, non videretur qualiter ex ejus infectione anima inficeretur. L. c., n 5.

[2] Posset responderi: Virtus infecta de infecto semine generat carnem infectam; et tunc non valet instantia de leone, quia virtus ejus activa conversiva cadaveris in membrum leonis non est infecta. Ibid.

[3] Quod est contra Anselmum (concept. Virg., c. 19), ubi vult, quod duae sunt rationes, quare Christus non contraxit peccatum originale, et quarum una per se sufficeret sine altera. Una, quia purgata fuit caro in ejus beata matre Virgine; secunda, quia non erat filius naturalis Adae, et ideo non obligabatur in Adam. Ibid.

Körper als solcher (caro) eine distincte besondere Wesensform hat, so daß er von den psychisch moralischen Zuständlichkeiten des inneren geistigen Menschen nicht unmittelbar berührt werden kann. Auch Heinrich huldiget diesem Dualismus,[1] faßt aber die intellective Seele vorherrschend nur als receptives Formwesen, so daß sie, des ursprünglichen Gnadenstandes beraubt, der sinnlichen Animalität gegenüber in einem viel abhängigeren Verhältniß erscheinen muß, als bei Duns Scotus. Man darf indeß nicht meinen, daß Scotus in geringerem Grade Supranaturalist wäre, als die von ihm bekämpften Gegner; der Unterschied zwischen ihm und diesen ist nur der, daß er dasjenige, was jene als Zustand der verderbten Menschennatur ansehen, als natürliche Unvollkommenheit der sich selber überlassenen Menschennatur nimmt, so daß diese ohne Heiligungsgnade einer geordneten, sittlich normalen Selbstbethätigung gar nicht fähig ist. Der sich selbst überlassene und auf seine eigenen natürlichen Kräfte beschränkte Mensch ist nach Duns Scotus ebensowenig, als nach der Ueberzeugung seiner Gegner fähig, den Stand der sittlichen Gerechtigkeit vor Gott zu erringen und das ewige Heil zu erwerben; die Richtung auf sein übernatürliches Ziel kann dem menschlichen Willen und Wesen nur durch Gott selber ertheilt werden. Außer dem Gegensatze zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem ist aber auch der mit demselben keineswegs zusammenfallende, vielmehr sich kreuzende Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit in's Auge zu fassen, für dessen Wahrnehmung Duns Scotus in seiner antispeculativen Tendenz völlig unempfänglich war, während er sich bei den von Duns Scotus bekämpften Theologen, welche die Vitiosität der gefallenen Menschennatur betonten, das Recht seiner Geltung verschaffte. Der von Paulus hervorgehobene Widerstreit zwischen Geist und Fleisch im Menschen kann als etwas der Idee des Menschen Widersprechendes nicht für die reine Natürlichkeit des Menschen genommen werden; er bekundet vielmehr ein Verderbtsein der reinen Natürlichkeit, die allerdings schlechthin nur in der Gnade, in der Einigung mit Gott gewahrt bleiben kann, in dieser Einigung aber über sich selbst erhoben und geklärt wird, so daß die reine Natürlichkeit als solche nie und nirgends factisch existirt. Duns Scotus kann von der Herabsetzung des Menschen auf den Stand der pura naturalia nur darum sprechen, weil ihm die Naturalia gewissermaßen nur die

[1] Ueber das Verhältniß des anthropologischen Dualismus Heinrich's zu jenem des Duns Scotus vgl.: Heinrich v. Gent. S. 11 f.

gesonderten Theile des in Gott oder in der Gnade zu einenden und harmonisch zu vermittelnden Menschenwesens sind, daher die Theile für sich nur ihren besonderen Antrieben folgen, und demzufolge der Mensch in puris naturalibus schon im Widerstreite mit sich befangen sein muß.

Unter den von Duns Scotus bekämpften Gegnern ist Thomas derjenige, aus dessen anthropologischer Grundanschauung sich der Widerstreit zwischen dem höheren und niederen Begehren im Menschen am besten erklären läßt, weil er, die Anima vegetativa und sensitiva als natürliche Educte aus dem Stoffe ansehend, den spirituellen und sinnlichen Theil des menschlichen Wesens richtig auseinanderscheidet, während Scotus mit der Anima intellectiva auch die Anima sensibilis dem Menschen durch Gott infundirt werden läßt, so wie auch Heinrich beide Seelen in Eins verfließen läßt. Dieser letztere Punkt deutet übrigens auf ein der gesammten peripatetischen Scholastik gemeinsames Gebrechen hin, welches darin besteht, daß man das sinnliche Trieb- und Empfindungsleben einzig nur von der Seite in's Auge faßte, nach welcher es sich dem seelischen Empfinden zum Bewußtsein bringt, ohne auf die der sinnlichen Leiblichkeit als solcher eignende Lebendigkeit zu reflectiren, deren Emancipation vom sittlichen Geistwillen im gefallenen Menschen den anthropologischen Erklärungsgrund des von Paulus urgirten Streites zwischen Geist und Fleisch darbietet. Demgemäß unterscheidet sich der Stand des gefallenen Menschen vom Stande des Menschen vor dem Falle dadurch, daß im ursprünglichen Menschen das seelische Formprincip die lebendige sinnliche Leiblichkeit in Kraft der Gnade grundhaft zu fassen und zu continiren fähig war, während dieß nach dem Falle selbst im Stande gnadenvoller Gehobenheit des inneren seelischen Menschen nicht möglich ist, und der geistige Selbstbesitz des Menschen nur ein moralischer sein kann. Duns Scotus vermag diesem Unterschiede zwischen dem Stande des Menschen vor und nach dem Falle nicht gerecht zu werden;[1] er betont gegen Thomas und Bonaventura das natürliche Posse mori des Menschen im Urzustande, und glaubt, daß das wirkliche Mori nur deßhalb nicht eingetreten wäre, weil die im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit sich Bewährenden vor dem naturnothwendigen Eintritte der Auflösung in's Paradies würden ent-

[1] 2 dist. 19.

rückt worden sein. Thomas[1] und Bonaventura[2] heben allerdings, wie Duns Scotus scharfsichtig wahrnimmt, nur das in der Gnade des Urzustandes begründete Non posse mori hervor, welches in der Auffassung derselben als ein durch Gott bewirktes Fernhalten des zufolge der bloß natürlichen Ordnung unvermeidlichen Todes erscheint. Das in der Idee des Menschenwesens als eines den rein sinnlichen Lebewesen übergeordneten Wesens begründete Posse non mori, welches von dem übernatürlich gewirkten, für die Dauer des Urzustandes geltenden Non posse mori wohl zu unterscheiden ist, konnte, so lange der Standpunkt der Idee noch nicht erfaßt war, nicht zu seinem Rechte kommen, und Michael Bajus, welchem eine Ahnung dieses Standpunktes aufging, confundirte ihn mit dem theologisch-supranaturalen Momente, so daß er der, wenn schon nicht in's Wesen der Sache eindringenden, aber doch theologisch unverfänglichen Auffassung eine falsche und anstößige Anschauung substituirte, welche natürlich nicht ungerügt bleiben konnte.[3]

Als einen Geistesverwandten und Vorläufer des Bajus und der belgischen Augustinianer des 16. und 17. Jahrhunderts kann man Heinrich von Gent bezeichnen, dessen Ansichten über den Urzustand Duns Scotus einer besonderen Besprechung unterzieht.[4] Heinrich[5] war der Ansicht, daß die Justitia originalis nebst den supranaturalen Gnadengaben auch eine den sittlichen Willen rectificirende natürliche Qualität in sich schloß, die mit der ersten Menschensünde verloren gieng, so daß der menschliche Wille gegenwärtig im Gegensatze zu seiner ursprünglichen natürlichen Rectitudo eine Voluntas incurvata sei, und demzufolge unvermögend, die gegen das sittliche Gesetz sich auflehnenden Triebe zu beherrschen. Wollte man jene ursprüngliche natürliche Rectitudo des Willens und ihren nachfolgenden Verlust läugnen, so erschiene der Verlust der Justitia originalis als eine bloße Reduction auf den Stand der pura Naturalia, die als solche unmöglich einen Stand der Sünde bedeuten können. Duns Scotus zieht

[1] 1 qu. 79.

[2] Sentt. 2, dist. 19, art. 2, qu. 1.

[3] Vgl. unter den censurirten Lehrsätzen des Bajus folgende: Prop. 26 Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. — Prop. 25: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, set naturalis conditio.

[4] 2 dist. 29.

[5] Quodlibet. VI, qu. 11.

aus Heinrich's eigenartiger Aufstellung die gerade umgekehrte Folgerung, daß der Mensch gegenwärtig gar nicht sündigen könne, da sein erstes Sündigen in der Corrumpirung jener natürlichen Rectitudo bestand, die er gegenwärtig, da er sie verloren hat, nicht mehr corrumpiren kann. Uebrigens ist jene ursprüngliche Rectitudo eine völlig überflüssige Annahme, da der Wille als solcher zufolge der sein Wesen constituirenden Freiheit auch jetzt noch die untergeordneten Triebe besser beherrschen können muß, als die Rectitudo, die nach Heinrich's Annahme doch nur eine accidentale Qualität ist, selbst im Urzustande es vermocht hätte. Wäre der Status lapsae naturae etwas anderes, als die Reduction auf den bloßen Status naturae, schlösse er, wie Heinrich annimmt, eine Verkehrung der pura Naturalia in sich, so müßte dieß in den Wahrnehmungsbereich der natürlichen Vernunft treten; aber den hervorragendsten Vertretern des natürlichen Vernunfterkennens hat eine Wahrnehmung solcher Art sich entzogen, womit eben neuerdings Heinrich's ursprüngliche Rectitudo als eine bloße Fiction constatirt ist. Dieses letztere Argument des Duns Scotus ist unrichtig, und die daraus gezogene Folgerung eine Voreiligkeit; Duns Scotus vergaß auf Plato's Lehre vom Falle der vorzeitlich existirenden Seelen, welche doch sicher das Gefühl einer mit der Idee des Menschenwesens nicht congruenten Beschaffenheit des Status naturae in sich schließt. Es ist ganz folgerichtig, wenn Duns Scotus[1] an der Möglichkeit festhält, daß der Mensch auch in seinem dermaligen Zustande jede schwere Sünde meiden könne, wenn er ferner von der Möglichkeit einer natürlichen Gerechtigkeit der Heiden spricht, die er freilich ohne eine auch ihnen zu Theil gewordene Gnade undenkbar findet. Das Gebot, Gott über Alles zu lieben, ist ein natürliches Gebot; wofern nun der auf die pura Naturalia reducirte Mensch die zeitweilige Erweckung des Actes dieser natürlichen Liebe nicht unterläßt, so wird er hiemit de congruo zum Empfange der Gratia sanctificans disponirt. Es kommt nur auf ihn an, ob er der ihm angebotenen Gnade auf seinen Willen Einfluß gewährt oder nicht; im ersteren Falle ist er thatsächlich in den Stand der sittlichen Gerechtigkeit versetzt, im letzteren Falle sündiget er zum Tode. Es kommt also lediglich darauf an, daß der Mensch von dem ihm verliehenen freien Willen den rechten Gebrauch mache, womit sich recht wohl vereint,

[1] 2 dist. 28.

daß er das Böse nur in Kraft der Gnade zu vermeiden vermöge. Dem Gesagten zufolge erklärt sich Duns Scotus entschieden gegen Heinrich, welcher es für unmöglich erklärt, daß der Mensch in statu lapsae naturae alle göttlichen Gebote erfüllen könne; er ist aber auch mit Bonaventura nicht einverstanden, wenn dieser[1] lehrt, daß der Mensch ohne die Gratia gratum faciens die göttlichen Gebote zwar quoad substantiam operis, aber nicht quoad intentionem mandantis erfüllen könne. Denn außer der eingegossenen Tugend der Charitas gibt es eine natürliche Liebe Gottes über Alles, deren Beachtung und richtige Würdigung zu einer veränderten Auffassung der Sachlage führt. Man wird nicht fehlen, auch hier einen neuen Beleg der Nachwirkung der Anschauungen Baco's[2] bei Duns Scotus zu erkennen; die Bewunderung, welche Roger Baco den moralischen Lehren eines Cicero und Seneca zollt, die ideale Verklärung, in deren Glanz auf Grund apokrypher Nachrichten der Charakter des Aristoteles bei Baco tritt, lassen diese Männer als Genossen der christlichen Gemeinschaft erscheinen, selbst wenn ihnen jene Erkenntnisse oder anticipirten Ahnungen des christlich Wahren abgiengen, welche Baco einem Plato, und noch mehr einem Aristoteles zuzuschreiben nicht Anstand nahm. Wir aber können in dem eigenthümlichen Verhältniß zwischen Duns Scotus und den von ihm bekämpften Theologen seines Zeitalters nur abermals die Unzureichendheit des Stehenbleibens bei dem Gegensatze zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem ohne Vermittelung dieses Gegensatzes mit jenem anderen zwischen Idee und Wirklichkeit constatiren. Das Unterlassen dieser Vermittelung ist Ursache, daß Heinrich im Heidenthum nur die dunkle Seite, die Zustände trostloser Gottverlassenheit sieht, während Duns Scotus als Theolog zwar Heidenthum und Christenthum strenge scheidet, aber nur zu dem Ende, um darzuthun, daß sittliche Integrität auch in der Heidenwelt mindestens denkmöglich ist, während er auf ein Urtheil über die factischen sittlichen Zustände innerhalb derselben verzichtet. Die Kirche als christliche Heilsanstalt erscheint ihm ausschließlich unter dem Gesichtspunkte einer positiven Institution, welche ihren Grund im göttlichen Willen hat, ohne daß sich, von der nun einmal feststehenden göttlichen Willensentschließung abgesehen, ihre innere Nothwendigkeit beweisen ließe. Nothwendig ist nur die Gnade, die es auch dem Heiden möglich macht, gerecht zu

[1] Sentt. II, dist. 28, art. 1, qu. 3.

[2] Siehe Psychologie u. s. w. des Roger Baco. S. 107.

leben. Daß die Idee des Heiles und der Erlösung auch in der Sehnsucht der besseren Elemente der Heidenwelt, wenn schon in rein subjectiver Weise, sich aussprach, und Christenthum und Kirche die geschichtliche Wirklichkeit dessen darstellen, was in jener auch dem Heidenthum sich aufdrängenden Idee geistig, wie unvollkommen immerhin, anticipirt wurde, lag außerhalb des Gesichtskreises des Duns Scotus und der von ihm bekämpften Meinungsgegner; daher weder einem Duns Scotus das in der heidnischen Sehnsucht nach Erlösung sich aussprechende Bekenntniß des Gefühles der Sündhaftigkeit und Verschuldung, noch einem Heinrich von Gent die in diesem Gefühle und Bekenntniß sich bereits offenbarende Macht des Heiles und der Rettung verständlich war.

In der Idee des Heiles, welche, obschon rein subjectiv, in der Form des Wunsches und Bedürfnisses, von der sündigen Heidenwelt appercipirt wurde, lag implicite auch eine andere Idee, nämlich jene des Menschen, wie er seinem gottgedachten Wesen gemäß beschaffen sein und sich darstellen soll, und das Gefühl des Abstandes und Widerspruches zwischen der Idee des Menschen und zwischen dem, als was er in Wirklichkeit sich darstellt, enthalten. Die christliche Theologie setzt als Heilslehre jenen Widerspruch als gegebene Thatsächlichkeit voraus, in deren Beseitigung sich eben die Macht des Heiles erproben soll. Thomas Aquinas gibt dem Mißverhältniß zwischen Idee und Wirklichkeit des gefallenen Menschen einen theologischen Ausdruck, wenn er von einer Destitution der Seelenkräfte spricht,[1] welche er als eine Verwundung der Menschennatur bezeichnet. Die Heilung kann selbstverständlich nur durch die Gnade erfolgen, die, um das Wesen oder die Natur des Menschen gesunden zu machen, in das Wesen eingehen, und aus der Tiefe desselben heraus regenerirend wirken muß.[2] Heinrich schließt sich dieser Ansicht selbstverständlich an, und dieß um so mehr, da nach seiner uns schon bekannten Anschauungsweise Wesen und Kräfte der Seele nur sehr beziehungsweise von einander unterschieden sind. Duns Scotus hingegen will das Wirken der Gnade ausschließlich auf die Willenspotenz beschränkt wissen, wofür er sich abermals auf seine Lieblingsauctorität, auf Anselm beruft;[3] theilweise

[1] 2, 1 qu. 85, art. 3.

[2] 2, 1 qu. 110, art. 4.

[3] Gratia tantum perficit animam in ordine ad determinatum actum i. e. meritorium, qui scil est solius voluntatis, secundum Anselmum de Concept.

hat er auch die Auctorität Bonaventura's für sich, welcher[1] in der Frage, ob das Wirken der Gnade auf die Essenz, oder auf die Potenzen der Seele gehe, allerdings beziehungsweise der thomistischen Ansicht beipflichtet, jedoch so, daß er eine Wirkung der Gnade auf das Wesen der Seele nur durch das Mittel der von der Gnade influenzirten Potenzen für möglich hält. Thomas urgirt, daß das Agere ein Esse, somit das Supranaturaliter agere ein Supranaturaliter esse, ein gnadenvolles Gehobensein der Seele involvire. Duns Scotus betont seinerseits den moralischen Zweck der Gnade, der durch sich selber ihr Wirken auf den Willen beschränke; aus der entgegengesetzten Ansicht würde folgen, daß ein des Willens entbehrendes Intellectivwesen in Folge der aus der Essenz desselben in die Intellectivpotenz redundirenden Gnadenwirkung meritorische Acte setzen könnte, ja daß die Seele absque actu secundo d. i. ohne selbsteigene Bethätigung und ohne Attingirung ihres letzten Objectes, welches doch nur durch die Potenzen der Seele ergriffen werden könne, selig sein könne.

Diese letztere Bemerkung kann sich nicht auf Thomas, sondern nur auf Heinrich[2] beziehen, dessen psychischer Sensismus allerdings derartige quietistische Consequenzen in sich schließt. Mit der Aufdeckung dieser Schwäche ist jedoch nicht der von Thomas urgirte Gedanke einer Sanatio in radice, einer regenerativen Umbildung des durch die Sünde corrumpirten Menschenwesens durch die Kraft der Gnade abgewiesen und es ist ein Irrthum des Duns Scotus, die Wirkungen der Gnade einzig auf die moralische Weckung und Belebung des Menschen zu beschränken. Die Wirkungen der Gnade beziehen sich auf den gesammten inneren Menschen als denkenden, empfindenden, wollenden; eben deßhalb aber muß das Göttliche den Menschen in der innersten Tiefe seines Wesens fassen, um aus dieser radial auf alle Kräfte des inneren seelischen Menschen wirken zu können. Das Wirken der Gnade wird, wofern es die seelische Selbstthätigkeit nicht aufheben, sondern vielmehr eine Hebung und Förderung aller seelischen Kräfte nach sich ziehen soll, nicht anders gedacht werden können, denn als eine Erhebung des seelischen Wesens über sich selber; dieses Gehobensein der Seele wird sich unter Einem als Erleuchtung des Denkens,

---

Virg. c. 4 et alibi frequenter; ergo perficit praecise inquantum est illa potentia, cujus est talis actus haec; est voluntas, ergo etc. 2 dist. 26.

[1] Sentt. II, dist. 26, qu. 5.

[2] Vgl. Henric. Quodlibet. III, qu. 12.

Läuterung und Klärung des seelischen Empfindungslebens, als Belebung des sittlichen Willens offenbaren. In der innersten Mitte ihres Wesens, in deren Tiefen die einzelnen Kräfte der Seele sich sammeln, um sich zum vollen ungeschwächten Wirken zu befähigen, muß die Seele von der Gnade gefaßt werden, die Kraftstrahlung der Gnade muß als belebender Zufluß aus der centralen Wesensmitte in die besonderen Kraftmöglichkeiten der Seele erscheinen.

Diese Auffassung des Wirkens der Gnade hat, wie bereits aus dem Gesagten hervorgeht, eine von den regenerativen Zwecken desselben unabhängige Bedeutung, die sich unmittelbar aus dem Wesen des christlichen Supranaturalismus selber ergibt, und mit der tiefen und vollen Würdigung des soterischen Wirkens des Gottmenschen Christus auf's Engste zusammenhängt. Die Gnade erscheint hier als das göttliche Lebenselement der Seele und als ein Element der Läuterung und Klärung, welches aus der von der Kraft des göttlichen Lebens durchdrungenen Seele auch in die sinnliche Leiblichkeit redundiren soll. Dieser Auffassung muß aber weiter auch jene der christlichen Heilsgnade conformirt werden, die in engster Verbindung mit der Idee Christi als des Heiles in reellster Wirklichkeit verstanden und entwickelt werden muß, und zwar so, daß der Opfertod Christi, der nach Duns Scotus bloß auf einem Beneplacitum divinum beruht, in die engste Beziehung, nicht bloß zur Idee der Menschheitserneuerung, sondern zur Idee der dereinstigen Naturverklärung und allgemeinen Weltvollendung gesetzt wird. Die Tödtung und Brechung des sterblichen Leibes Christi, der für uns in den Tod sich hingab, gleicht dem Zerbrechen eines die kostbarsten Salbendüfte in sich fassenden Gefäßes; wie diese aus dem zerbrochenen Gefäße im Raume sich verbreiten und die Lüfte balsamisch durchdringen, so hat das am Kreuze verströmte Blutleben Christi sich im Weltraum als ein göttlich inspirirter Aether ausgebreitet, der als ein grundhaftes Element der zukünftigen Welterneuerung und Naturverklärung in der verklärten Leiblichkeit Christi zusammengehalten ist und die Lebensatmosphäre der dereinst zum seligen Leben Auferstehenden bilden soll. Es handelt sich also im Opfertode Christi nicht bloß um die Sühnung menschlicher Verschuldung, welche allerdings, wie Duns Scotus will, ohne dieses Opfer durch einen einfachen Act der göttlichen Verzeihung erwirkt werden konnte, auch nicht bloß um die Zuwendung der durch Christi Verdienen uns erworbenen Heiligungsgnaden, welche gleichfalls ohne diese Art der Vermittelung gespendet werden konnten,

sondern um einen in allgemein-menschlichen und universalkosmischen Verhältnissen gegründeten Connex der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi mit dem göttlichen Heils- und Rettungswerke, der auf eine in der Person Christi centrirende supranaturale Wirklichkeit hinweist, die in Kraft des soterischen Wirkens Christi actuirt werden soll. Selbstverständlich ist in die Idee dieser durch die dereinstige Weltverklärung vollkommnen zu actuirenden supranaturalen Wirklichkeit auch die von Scotus so energisch betonte ethische Ordnung des Menschendaseins hineingenommen, die ja im Opfertode Christi als der heiligsten aller Menschenthaten ihr absolutes Complement hat; denn eben die universalkosmische Bedeutung dieser That hebt die ethische Daseinsordnung über sich selbst in den Bereich einer supranaturalen Wirklichkeit empor, deren vollkommene Actuirung das Endziel der gottgeleiteten Menschheits- und Weltentwickelung ist. Augenscheinlich strebt die kirchliche Dogmatik in ihrem heutigen Entwickelungsstande der vollkommenen Erfassung und Ausgestaltung dieses realistischen kirchlichen Supranaturalismus zu; das Bedürfniß einer tieferen Fassung der Sacramentenlehre sowie einer ausgebildeteren Darstellung der Eschatologie drängt unabweislich hierauf hin. Die denknothwendige Consequenz dieses Bestrebens kann aber nur eine distinctere Scheidung der Aufgaben des philosophischen Denkens von den Zielen und Functionen des kirchlichen Dogmatikers sein, welchen sich allerdings die Philosophie als willkommene Helferin darbietet, jedoch nicht so, daß sie einzig im Dienste der Theologie zu arbeiten hätte, wie es von Seite heutiger Thomisten öfter ausgesprochen worden ist; weniger durch ihren Stoff der ebenso allumfassend, wie jener der Theologie, als durch ihre Aufgaben und Ziele scheidet sich die Philosophie von der Theologie ab. Wie diese in der Realität der supranaturalen Wirklichkeit, so hat jene in der Idee alles Wirklichen und thatsächlich Gegebenen ihr specifisches Erkenntnißobject, dessen Erfassung die Haupt- und Centralaufgabe ihrer Functionen ist. Von einem bloßen Dienstverhältniß der Philosophie zur Theologie konnte mit Fug und Recht in der mittelalterlichen Theologie die Rede sein, weil dazumal in der Philosophie der Standpunkt der Idee noch nicht durchgebrochen war. Die in's gegenständliche Sein versenkte scholastisch-peripatetische Philosophie hatte es nur mit Sachen und Sachbegriffen, nicht aber mit Ideen zu thun; der Idealbegriff der Dinge war in der That nur durch das Object der Theologie repräsentirt, und damit eine unmittelbare Unterordnung der

Philosophie unter die Theologie involvirt. Anders steht die Sache bei dem heutigen Entwickelungsstande der philosophischen Speculation; die ideale Wirklichkeit des in Gottes Macht regenerirten Weltdaseins, von welcher in der kirchlichen Theologie und Heilslehre die Rede ist, ist etwas von der durch die Philosophie zu erfassenden Idee des Wirklichen durchgreifend Verschiedenes, und damit der Forschungskreis der Philosophie als eines selbstständigen, auf die Macht des Selbstdenkens gestellten Erkenntnißgebietes von jenem der Theologie auf das Bestimmteste abgegränzt.

Thomas stellt einen erhabensten Begriff der kirchlichen Theologie auf, wenn er sie in ein Subalternverhältniß zum Wissen der Seligen von Gott und den göttlichen Dingen bezeichnet. Damit ist die in Gott vollendete Wirklichkeit der Dinge als das eigentliche Object der Theologie bezeichnet. Diese Wirklichkeit ist aber nach Thomas ein Gegenstand des Schauens, und damit die Theologie principiell auf den Boden der reinsten Thatsächlichkeit gestellt. Ist diese Auffassung der Theologie wahr, so bestätiget sie das antagonistische Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie als zwei von einander verschiedenen Gedankenmächten, deren eine auf die durch das göttliche Sein und Wirken gegebenen Thatsächlichkeiten, die andere auf das menschliche Selbstdenken, in dessen Macht jene Thatsächlichkeiten in das Licht idealer Vernunfterkenntniß erhoben werden sollen, gestützt ist. Daß bei dieser Verhältnißbestimmung der Theologie der Vorrang vor der Philosophie gewahrt bleibt, liegt auf der Hand; ebenso klar ist aber, daß mit der Einrückung des Zeitmenschen in das jenseitige Schauen, welche nicht ein geistig passives Verhalten sein kann, sondern als ein höchst gesteigerter Grad geistiger Activität gefaßt werden muß, nicht nur der für das zeitliche Erkennen fixirte Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie hinwegfallen, sondern überdieß an die Stelle der auf dem Glaubensgrunde stehenden Theologie jene Erkenntnißart treten muß, als deren unvollkommene zeitliche Anticipation die Philosophie als Erkennen aus Ideen zu gelten hat. Dieß ergibt sich sogar unmittelbar aus der thomistischen Auffassung der Theologie als einer Subalternwissenschaft im Verhältniß zur Wissenschaft Gottes und der Seligen. Das göttliche Wissen ist gewiß ein actives, und wenn jenes der Seligen unter dasselbe Genus fällt, muß es gleichfalls ein actives sein. Duns Scotus lehnt die thomistische Auffassung der Theologie ab, weil er diese überhaupt nicht als speculative Wissenschaft gelten lassen will; anderer-

seits strebt er ein reines Vernunftwissen an, mittelst dessen er einen denknothwendigen Zusammenhang der gegebenen gottgeschaffenen Erfahrungswirklichkeit in einem höchsten gottgesetzten Realprincipe ermitteln will. Ersteres bestimmt ihn, die Anselm'sche Genugthuungstheorie als speculative Unterlage der christlich theologischen Heilslehre entschiedenst abzulehnen; letzteres führt ihn darauf hin, die christologische Idee als denknothwendigen höchsten Abschluß einer rationalen Weltlehre hinzustellen, und die von den Theologen seines Zeitalters gemeinhin recipirte Lehre von der Bedingtheit der Incarnation durch das Factum der Menschensünde zu verwerfen.

Duns Scotus[1] reducirt die Satisfactionstheorie Anselm's auf folgende vier Punkte: Eine Erlösung des Menschen war nothwendig, weil er sonst vergeblich geschaffen worden wäre; es war nothwendig, daß die Erlösung in Form einer Genugthuungsleistung an Gott sich vollzog; diese Leistung konnte nicht durch einen bloßen Menschen, sondern nur durch einen Gottmenschen gesetzt werden; sie involvirte mit Nothwendigkeit die Selbsthingebung Christi in den Tod als einzig ausreichendes Sühnmittel. Duns Scotus findet diese Nothwendigkeitstheorie mit seiner selbsteigenen Anschauung von der Natur des contingenten Geschehens und der absoluten Freiheit des souverainen göttlichen Wollens schlechthin unvereinbar. Anselm nimmt seinen Ausgang von der Nothwendigkeit einer Erneuerung des gefallenen Geschlechtes. Bestünde eine solche Nothwendigkeit für Gott, so könnte sie nur eine hypothetische sein, nämlich in Folge eines vorausgegangenen göttlichen Prädestinationsbeschlusses, durch welchen die Menschen zur ewigen Glorie vorherbestimmt werden; nun ist aber dieser Beschluß selber etwas Contingentes und vom souverainen göttlichen Wollen Abhängiges, also muß auch die durch diesen Beschluß bedingte Erneuerung des Geschlechtes als etwas Contingentes angesehen werden. Gesetzt aber, Gott wollte das gefallene Geschlecht erlösen, so war der Sühntod Christi durchaus nicht das einzige und schlechthin nothwendige Mittel. Anselm hält ihn für nothwendig wegen der Gott schuldigen Genugthuungsleistung. Es ist jedoch überhaupt die Frage, ob Gott außer der Reue und Zerknirschung des Fehlenden noch eine Satisfaction fordern müsse. Wenn aber statt des Fehlenden ein Unschuldiger die Genugthuung leisten sollte, so folgt daraus noch nicht, daß

[1] 3 dist. 20.

dieser Unschuldige Mensch und Gottmensch sein mußte; statt eines Menschen oder Gottmenschen konnte ja auch ein Engel Gott eine wohlgefällige Leistung als Recompensation für die Sünden der Menschen anbringen, statt eines Gottmenschen genügte ein ohne Sünde empfangener, von Gott höchstbegnadeter Mensch als Wiederverdiener der den übrigen Menschen verloren gegangenen göttlichen Huld. Anselm stützt die Nothwendigkeit einer gottmenschlichen Genugthuung darauf, daß die Genugthuungsleistung an Werth dasjenige überwiegen mußte, um dessen Preis der Mensch nicht sündigen durfte; nun durfte der Mensch um den Preis der ganzen Welt nicht sündigen, also mußte die Genugthuungsleistung an Werth alle Creatur übersteigen, und konnte demzufolge nur von demjenigen, der obwohl Mensch, doch zugleich auch Gott war, dargebracht werden. Duns Scotus findet darin eine übertreibende Ueberschwenglichkeit. Adam selber konnte schon in Kraft seines Willens eine erste und einzige Sünde in Kraft der Gnade durch einen oder mehrere Acte wahrer und reiner Liebe Gottes um seiner selbst willen überbieten; in der Bethätigung dieser Liebe zu Gott um seiner selbst willen war schon enthalten, daß Adam um den Preis der ganzen Welt Gott nicht mehr beleidigen wolle, und dieß konnte genügen, indem die damit an den Tag gelegte Liebe eines edelsten Objectes die durch Sünde bekundete Liebe zu einem unedlen Objecte sicher aufwog. Jene heilige Liebe zu Gott, welche genügen konnte, ist freilich nicht etwas, was größer als die ganze Welt wäre; aber auch die Liebe Christi als Menschen zu Gott hatte nicht diesen Charakter des Unendlichen, der überhaupt durch die Formalis ratio rei ausgeschlossen ist, und daher von Anselm in unpassender Weise urgirt wird. Duns Scotus besteht demzufolge darauf,[1] daß die Genugthuung Christi nur endlichen Werth hatte und vor Gott nur so viel gelten konnte, als Gott sie gelten lassen wollte, weil das Gegentheil eine Beschränkung der göttlichen Freiheit involviren würde; er gibt jedoch zu, daß Gott ihr in Ansehung des göttlichen Suppositum der Person Christi einen unendlichen Werth beimessen konnte, obschon diese Beimessung von einer Ratio extrinseca d. i. von einer außerhalb der menschlichen Natur Christi gelegenen Ursache abhängig gemacht war.

Anselm's Satisfactionstheorie war für ihr Zeitalter überraschend und neu, und konnte eines tiefen Eindruckes nicht verfehlen. Richard

[1] 3 dist. 19.

von St. Victor[1] eignete sich dieselbe vollständig an, die Ausleger der Sentenzenbücher des Lombarden konnten von ihr schon deßhalb nicht Umgang nehmen, weil Petrus Lombardus[2] ausdrücklich die Frage angeregt hatte, ob der Sühntod Christi zur Genugthuung für unsere Sünden nothwendig gewesen sei. Der Lombarde sah allerdings von Anselm's Ausführungen völlig ab und eröffnete seine Erörterungen über das beregte Thema mit der Hindeutung auf den auch von Duns Scotus reproducirten augustinischen Spruch,[3] daß es Gott möglich gewesen wäre, das Werk der Erlösung auch durch andere Mittel zu effectuiren; die Ausleger des Lombarden aber, Alexander Halesius, Bonaventura, selbst Thomas bewegen sich, allerdings unter gewissen an Anselm's Nothwendigkeitslehre angebrachten Einschränkungen, ganz im Geleise der Anselm'schen Ideen, welche von Thomas erst in seiner theologischen Summe mehr in den Hintergrund gestellt und entschiedener abgelehnt werden. Alexander[4] antwortet auf die Frage, ob eine Wiederherstellung der gefallenen menschlichen Natur nothwendig war, daß diese Nothwendigkeit von Seite Gottes zwar keine Necessitas inevitabilitatis, wohl aber immutabilitatis war; von Seite der Creatur urgirte keine dieser beiden Arten von Nothwendigkeit, wohl aber eine dritte, die Necessitas indigentiae. Auch in Bezug auf die Nothwendigkeit einer Genugthuungsleistung und auf die Unmöglichkeit einer solchen Leistung durch einen bloßen Menschen oder irgend eine andere höhere Creatur stellt sich Alexander auf Anselm's Seite,[5] salvo meliori judicio, wie er einschränkend hinzufügt; er gibt wohl zu, daß, wenn es einzig und allein auf Gottes Macht ankäme, die als solche unbegrenzt ist, es allerdings denkbar wäre, daß das gefallene Geschlecht auch ohne eine Genugthuungsleistung der bezeichneten Art erlöst werden könnte; aber wie Anselm[6] mit Recht bemerke, komme hier Gottes Macht nicht als solche, sondern als Potentia ordinata in Betracht, nämlich nach ihrem Ordnungsverhältniß zur göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und dieses Verhältniß involvire unabweislich den von Gott beschlossenen Erlösungsmodus. Man begreift nach diesen von Duns

[1] De verbo incarnato, c. 8.
[2] Sentt. III, dist. 20.
[3] Civ. Dei XIII, c. 10.
[4] Sentt. III. qu. 1, membr. 3.
[5] Sentt. III, qu. 1, membr. 4.
[6] Cur Deus homo I, c. 12.

Scotus zweifelsohne berücksichtigten Ausführungen Alexander's, wie er es im Interesse der göttlichen Freiheit für geboten erachten konnte, die Anselm'sche Genugthuungstheorie schlechthin zu verwerfen; sie schien ihm Gott selber dem durch die Sünde geschaffenen Verhängniß zu unterwerfen. Bei Bonaventura[1] verwandelt sich die Potentia ordinata Alexander's in unabweisliche Gründe des Congruum und Decorum, und läuft die ausführliche Erörterung zur Wahrung der göttlichen Freiheit in das Resultat aus, daß zwar ex parte Dei, nicht aber ex parte hominis reparandi eine andere Art der Erlösung, als die durch die Genugthuungsleistung Christi vollzogene möglich war. Genau dieselbe Behandlung erfährt dieser Gegenstand im Commentar des Thomas zu den Sentenzen;[2] in der theologischen Summe[3] wird die ex parte hominis reparandi involvirte Nothwendigkeit dahin modificirt, daß der von Gott gewählte Weg der Erlösung als ein gottes-würdigster und dem Menschen angemessenster erscheine, obschon der göttlichen Allmacht in ihrer Unbegrenztheit auch viele andere, unserem Denken nicht erreichbare Mittel zur Verwirklichung jenes Zweckes zu Gebote gestanden wären.

Die Auffassung der Erlösungsthat Christi von Seite des Duns Scotus reflectirt sich auch in seiner Auffassung der sacramentalen Gnadenwirkungen. Wie er den Werth und die Verdienstlichkeit des Opfertodes Christi von der göttlichen Acception abhängig macht, so haben nach ihm auch die Sacramente, die sinnefälligen Medien der Gnadenspendung, eine heilswirkende Kraft nur zufolge einer göttlichen Willensbestimmung, welche die Verleihung der Heilsgnade an jene sinnlichen Medien knüpft. Er bekämpft demnach[4] die thomistische Ansicht, welcher zufolge den Sacramenten eine übernatürliche Kraft einwohnen soll; es sei nicht erfindlich zu machen, wie jene Kraft den Sacramenten einwohnen soll, auch müßte sie denselben vor dem sacramentalen Acte eigen sein,[5] weil jedes Werkzeug schon vor seinem Gebrauche als Werkzeug geeignet sein muß u. s. w. Den Sacramenten eine solche

[1] Sentt. III, dist. 20, 99. 1—6.

[2] Sentt. III, dist. 20, qu. 1, artt. 1—4.

[3] 3 qu. 1, art. 2; qu. 46, art 2. Vgl. meine Schrift über Thomas II, S. 663 f.

[4] 4 dist. 1, qu. 5.

[5] Quaero de illa virtute, quae ponitur in Sacramento, an est totaliter in toto et tota in qualibet parte, aut pars virtutis in parte Sacramenti? Non primo modo, quia hoc solummodo conceditur de forma substantiali in anima

Kraft einwohnen lassen, heiße ihnen eine creative Wirksamkeit zutheilen, welche doch von Thomas selber den Creaturen abgesprochen werde. Die Sacramente sollen nach Thomas allerdings nicht principaliter, sondern nur instrumentaliter zur Erwirkung des Gnadenstandes beitragen, indem sie nämlich die zum Empfange der Gnade nöthige Disposition wirken. Nun aber ist diese Disposition ebenso wie die Gnade selber etwas Uebernatürliches, muß also in derselben Wirkungsursache wie diese gegründet sein; überdieß fällt diese Disposition, die dem Gesagten zufolge nur durch Gott selber gewirkt sein könnte, als überflüssig hinweg, weil das schaffende Wirken kein disponirtes Substrat voraussetzt.

Duns Scotus führt noch einige andere Gründe an, welche darauf abzielen, die Ungereimtheiten aufzuzeigen, die sich daraus ergeben würden, wenn die Gnadenspendung von dem theilbaren, quantitativen sinnlichen Medium als solchem abhinge. Seine Bedenken gehen indeß sämmtlich aus der ihn beherrschenden Grundvorstellung hervor, daß das Sinnliche und Körperliche als solches vom Geistigen schroff abgeschieden sei, während die von ihm bekämpfte Vorstellung darauf hinleitet, das Sinnlich-Körperliche vom Geistigen umschlossen und von der Macht desselben innerlich gefaßt zu denken. Die tiefere Fassung des kirchlichen Sacramentes als sinnefälligen Mittels der geistigen Gnadenspendung ruht auf kosmologischen und anthropologischen Grundvoraussetzungen, welche von jenen der scotistischen Lehre durchaus verschieden sind. Indem Duns Scotus dem menschlichen Körper als solchem eine besondere von der Wesensform des Menschen als solchen unterschiedene Wesensform zutheilt, scheidet er das geistige Wesen des Menschen vom körperlichen Sein desselben in einer Weise ab, welche ihn letztlich auch noch auf eschatologischem Gebiete in einen ausgesprochenen Gegensatz zur thomistischen Lehre bringt. Wenn nämlich Thomas das Sein der vom Leibe durch den Tod geschiedenen Seele für eine unvollkommene Existenzweise hält, welche den Gedanken einer künftigen Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe schon aus natürlichen Gründen nahelege, gibt Duns Scotus[1] nur so viel zu, daß

intellectiva et nullo modo in aliquo accidente, cujusmodi est illa virtus in Sacramento; nec secundo modo, quia secundum eos est forma spiritualis et constat quod forma spiritualis non extenditur, sed tantum corporalis virtus. Report. 4 dist. 1, qu. 4, n. 7.

[1] Report. 4 dist. 43, qu. 2.

das Vorhandensein des Menschen als ganzen allerdings etwas Vollkommeneres sei, als das Vorhandensein der Seele für sich allein, sofern sie eben nur ein Theil jenes Ganzen ist, welches durch den Tod zerissen wird. Er faßt aber das Verhältniß zwischen Seele und Körper durchwegs so, daß nicht die Seele als der an die Vereinigung mit dem Leibe gewiesene Theil des Menschenwesens, sondern vielmehr der Leib als das von der Seele empfangende Seiende erscheint, und bestreitet auf das Entschiedenste, daß die Seele durch ihre Trennung vom Leibe an der Vollkommenheit des ihr eignenden Seins irgend etwas einbüße; sie sei durch jene Trennung nur daran verhindert, dem Leibe von jener Vollkommenheit, welche sie in sich selbst besitzt, etwas mitzutheilen. Ein Bedürfniß der Seele nach Wiedervereinigung mit dem Leibe lasse sich auf rein philosophischem Wege nicht erweisen, da immerhin denkbar sei, daß durch die zeitlich-irdische Vereinigung der Seele mit dem Leibe der Zweck dieser Vereinigung, nämlich die Submination des sinnlich-empirischen Erkenntnißstoffes, auf dessen Grundlage die Seele nach Vollendung des zeitlich-irdischen Lebens im Erkennen weiterschreitet, vollkommen erreicht sei. Die von der Seele im zeitlich-irdischen Dasein recipirten Species bleiben im Intellectivgedächtniß der Seele aufbewahrt, sie kann nebstdem auch neue Species vordem ungekannter Dinge in sich aufnehmen, zu deren Reception keineswegs, wie Thomas behauptet, das der abgeschiedenen Seele mangelnde sinnliche Vorstellen nothwendig ist. Die geistige Verbindung der Seele mit der Körperwelt wird sonach durch den Leibestod keineswegs zerissen, vielmehr rückt die Seele in ein höheres Stadium der Erkenntniß der sichtbaren Wirklichkeit ein, sofern sie nunmehr die Quiditäten der sinnlichen Wirklichkeit ohne Vermittelung der sinnlichen Vorstellung appercipirt, also ein activeres und geistigeres Erkenntnißleben führt, als ihr in der zeitlichen Wirklichkeit beschieden war. Sie rückt, mit Einem Worte, aus dem Bereiche des empirischen Erkenntnißlebens in jenen des metaphysischen Erkennens ein.

Duns Scotus spricht von einer Mittheilung der Vollkommenheit der Seele an den ihr eignenden Leib. Diese Mittheilung besteht darin, daß der Leib durch die von der Seele ausgehenden Actionen im Sein erhalten und zu Verrichtungen verwendet wird, deren er aus sich selbst nicht fähig wäre; er wird zum Organ der intellectiven Seele geadelt. Diese Mittheilung ist ein der natürlichen Ordnung angehöriger Vorgang.

Wenn Thomas[1] und Heinrich[2] dieses Verhältniß in's Gebiet der Uebernatur erheben, und die Impassibilität der Leiber der Seligen aus einer Influenz der gottbeseligten Seele ableiten wollen, so nimmt Duns Scotus hievon Anlaß, eine schon oben bei der Sacramentenlehre geäußerte Anschauungsweise auch in Bezug auf die Leiber der Seligen in modificirter Gestalt zur Geltung zu bringen.[3] Er bekämpft auch hier wieder den Gedanken einer physischen Influenz, und erklärt die Impassibilität aus einer Willensvorkehrung Gottes, zufolge welcher die Leiber der Seligen vor den Passibilitäten der Leiber der Unseligen bewahrt bleiben.

Worin besteht nun die Seligkeit selber? Heinrich von Gent[4] läßt sie darin bestehen, daß Gott in die Essenz der Seele eingehe; aus der Essenz der Seele redundire sie in die Potenzen derselben. Aus dem, was wir oben Scotus über die Gnade sagen hörten, können wir bereits auch sein Urtheil über diese Ansicht errathen. Sie erscheint ihm widersinnig und schlaff quietistisch; nach Heinrich könnte man auch im bewußtlosen Zustande selig sein, das Thätigsein, worin doch formaliter das Seligsein gesucht werden muß, sinkt bei ihm zu einem secundären Momente desselben herab. Ein Seligsein ist nur denkbar in der thätigen Ergreifung des beseligten Objectes; nur ist es primär nicht der Intellect, wie Thomas will, sondern der Wille, welcher es ergreift.[5] Der Wille steht dem letzten Ziele des Begehrens schlechthin näher als der Intellect. Wenn Thomas sagt, der Wille könne den zu Beseligenden deßhalb nicht unmittelbar mit dem beseligenden Objecte verbinden, weil von den beiden Willenszuständen: Begehren und Erfreutwerden, der eine vor das Vereinigtwerden fällt, der andere auf dasselbe folgt, so heißt dies den Willen verkehrter Weise als eine rein passive Potenz auffassen, oder Wille und Begehren identificiren. Thomas urgirt, die Seligkeit sei als letztes Strebeziel ein Primum volitum, könne aber als solches nicht im Acte des Willens sein, weil keine Potenz ihren Act zum Primum volitum haben könne, dieser

[1] 1 qu. 97, art. 2.

[2] Quodlibet. IX, qu. 16.

[3] Report. 4 dist. 49, qu. 12.

[4] Quodlibet. XIII, qu. 12.

[5] Hoc confirmatur per Anselmum de Concept. Virg. c. 4, ubi dicit, quod voluntas est sola domina et figit se, et quod sola voluntas principaliter praemiatur operatione sua, sive sit operatio a se sive ab objecto. Report. 4 dist. 49, qu. 2.

Act nur eine Selbstbeziehung auf das Angestrebte enthalten und ausdrücken könne. Aber gesetzt auch, daß der Wille sein Wollen nicht primo wolle, so kann er es doch überhaupt wollen, gleichwie der Intellect sein Erkennen erkennen kann. Für diesen Fall ist nur zu fragen, ob der Wille sein Wollen wegen des Erkennens oder wegen des Wollens wolle? Sicher nicht wegen des Erkennens, wie Anselm treffend hervorhebt,[1] sondern zufolge seiner getroffenen Wahl. Daraus folgt, daß die Beatitudo als primum volitum im Acte des Willens sein müsse; also ist es dieser, welcher das seligmachende Object ergreift. Allerdings greift er nicht blind nach demselben, sondern hat es voraus bereits im Erkennen ergriffen; diese Primitas des Intellectes ist aber eben nur eine Primitas in ordine generationis, welche laut Aristoteles das Unvollendete bezeichnet, während die Primitas des Willens als das Nachfolgende die Primitas in perfectione bezeichnet. Was im Acte des Intellectes nur potentiell vorhanden ist, ist in jenem des Willens als Wirkliches da; also wird das seligmachende Object durch Vermittelung des Willens wirklicher Besitz des Seligen. Dieses Object steht der Seele als Aeußeres gegenüber; als solches kann es nicht durch einen Act des Intellectes, sondern nur durch einen Act des Willens der Seele zu eigen werden.

Wir müssen diese Polemik des Scotus gegen Thomas sowohl, wie auch gegen Heinrich als einseitig und verfehlt bezeichnen. Die Beseligung der Seele besteht in der Erhebung derselben in den Stand der höchsten Geistigkeit; diese Erhebung kann sich nur dadurch vollziehen, daß die Seele in ihrer innersten tiefsten Mitte von Gott gefaßt und über sich selbst emporgehoben wird; der Zustand in welchen sie emporgehoben wird, muß jener des höchsten ihr erreichbaren Grades der Intellectivität sein, und darin findet sie ihre absolute Befriedigung. Nur ist das Wesen dieser Befriedigung nicht in einem vollkommenen Genügen, welches nun ein- für allemal dem theoretischen Erkenntnißtriebe der Menschenseele geworden wäre, zu suchen, sondern vielmehr in dem Stande ungehemmter Activität, zu welchem sie dadurch erhoben worden ist, daß unmittelbar Gott selbst in sie eingegangen, also seine Macht auch ihre

[1] Non vult suum velle propter intelligere, quia hoc est manifeste contra Anselmum (Cur Deus homo II, c. 1), quia dicit, quod velle est propter eligere et non propter intelligere; igitur velle habet magis rationem voliti quam intelligere, et per consequens recta ratione plus debet velle suum velle quam suum intelligere. Ibid.

Macht geworden ist. Ihr Leben ist fortan unerschöpfliche lebendige Production der in sie eingegangenen absoluten Wirklichkeit aus der Tiefe ihrer selbst; und weil der Quell, aus welchem sie continuirlich schöpft, unerschöpflich ist, darum ist dieses ihr seliges Sein ein unvergängliches Sein und Leben, welches unmittelbar an der Ewigkeit und Unvergänglichkeit des absoluten göttlichen Seins theilhat.

Damit ergibt sich weiter auch schon die Antwort auf eine andere Frage, deren Lösung durch Thomas und Heinrich Duns Scotus[1] abermals bekämpfen zu müssen glaubt. Er verwirft die Gründe, mittelst welcher jene die unvergängliche Dauer der himmlischen Seligkeit zu erweisen bemüht sind, und sieht in denselben eine ungehörige Vermengung der Theologie mit Philosophie. Einer der Gründe lautet, daß die Seligkeit eine Form oder Thätigkeit sei, welche dem incorruptiblen Subjecte unzerstörbar eigen sei. Duns Scotus meint, die Unzerstörbarkeit dieser Eignung könne nicht größer sein, als jene ihres Trägers, die nur eine contingente, vom göttlichen Willen abhängige sei. Ebenso verwirft er die Erklärung, daß der Habitus charitatis in seiner Ueberschwenglichkeit zu einem perpetuirlichen, also nie endenden Hinstreben zum Objecte der Charitas sollicitire; oder daß es in der Natur des Intellectes und Willens liege, ihrem absoluten Objecte unwandelbar zugewendet zu bleiben u. s. w. Daß die Einrückung in den Quell des unvergänglichen Lebens die Möglichkeit einer Exspiration dieses Lebens ihrem Begriffe nach ausschließe, lag außerhalb des Gesichtskreises der formalistisch-abstracten Denkweise des Scotus; und so weiß er denn auch hier abermals keinen anderen Bescheid, als den Recurs auf den göttlichen Willen, nach dessen unwandelbarem Beschlusse die zum seligen Sein gelangte Seele ewig selig sein soll.

Fünftes Capitel.

Die Denklehre des Duns Scotus.

Nach Vorausgang der allgemeinen Orientirungen über die geschichtliche Stellung des Duns Scotus und über sein Verhältniß zu den vornehmsten Trägern der mannigfachen und differenten Denkrichtungen innerhalb der philosophisch-theologischen Schulwissenschaft

[1] Report. 4 dist. 49, qu. 5.

seines Zeitalters ist nunmehr an eine zusammenhängende Entwickelung seiner Lehranschauungen zu gehen, welche von den allgemeinen geistigen Grundanschauungen des Duns Scotus ausgehend, selbstverständlich mit der Darstellung seiner Denklehre zu beginnen hat.

Die Denklehre im weitesten Sinne des Wortes umfaßt die Gesammtheit der Functionen des denkenden und erkennenden Intellectes, und stellt sich als ein in sich geschlossenes Gebiet von Erkenntnissen, welche unter dem Namen Noetik zusammengefaßt werden, der Lehre vom Seienden und Wesenden gegenüber, gemäß der dem Duns Scotus mit allen peripatetischen Scholastikern gemeinsamen Unterscheidung zwischen dem Ens rationis und Ens naturae[1] als specifischen Objecten der beiden von einander unterschiedenen Erkenntnißgebiete. Unter den Entibus rationis versteht Duns Scotus die gedankenhaften Fassungen, unter welche die wirklichen Dinge subsumirt werden, um sie zu Gegenständen unserer denkhaften Seelenfunctionen zuzubereiten. Als solche Fassungen bezeichnet er die Gesichtspunkte der generischen, specifischen oder auf das rein Singuläre gerichteten Denkauffassung, so wie weiter das Verhältniß der Causaldependenz.[2] Aus den hiedurch an die Hand gegebenen subjectiven Denkfassungen spinnt sich das Netz zusammen, mittelst dessen das in's Denken aufgenommene Wirkliche umzogen wird, um es zu einem denkhaft Begriffenen zu machen. Die unter jenen Gesichtspunkten sich vollziehende Auffassung der Dinge ist nicht die erste unmittelbare Auffassung, die über die unmittelbar gegebene Wirklichkeit des Dinges sich gar nicht erhebt, sondern als rational vermittelte eine zweite mittelbare, welche das Ding der logischen Fassung als solcher einordnet, und an demselben die ihm mit anderem Seienden gemeinsamen gedankenhaften Bestimmtheiten in's Auge faßt. Die Logik befaßt sich also gleich der Ontologie mit dem Ens in communi,[3] jedoch mit Abstraction vom Wesen des Seienden, dessen all-

[1] Ens est duplex, scil. naturae et rationis. Ens autem naturae, in quantum tale, est cujus esse non dependet ab anima. Sed ens rationis dicitur de quibusdam intentionibus, quas adinvenit ratio in ipsis rebus, cujusmodi sunt Genus, Species, Definitio et hujusmodi. Elench., qu. 1.

[2] Non est enim aliquod ens naturae, quin possit cadere sub ente rationis, et quin super ipsum possit fundari aliqua intentio, ut puta generis vel speciei vel differentiae vel proprii vel individui vel saltem causae vel causati. Ibid.

[3] Logica est de ente communi, sive considerat ens in communi . . . . . Logica est de hujusmodi intentionibus, quae applicabiles sunt omnibus rebus. Ibid.

gemeine (communes) Bestimmtheiten Betrachtungsobject der Ontologie sind.[1] Außer den allgemeinen Wesensbestimmtheiten des Seienden gibt es aber andere, welche sich auf den specifischen Charakter der Dinge beziehen, und mittelst psychischer Innerung der Impressionen der Dinge erkannt werden; zu dieser Erkenntniß steht die Logik, im weiteren Sinne verstanden, insofern in Beziehung, als das Universale, in welchem sich jene Erkenntniß rational mit sich selber vermittelt, als Universale logicum dem Bereiche der Logik angehört,[2] obschon die hierauf bezügliche Partie der Logik als sogenannte Erkenntnißlehre von der Logik als Denklehre im engeren Sinne als ein besonderes Gebiet sich abzweigt. Duns Scotus vollzieht diese Abscheidung der Logik von der Erkenntnißlehre, wenn er den Syllogismus als das erste und eigentliche Subjectum Logicae erklärt;[3] denn damit ist das Gebiet der Logik als der rein formalen Denklehre gegen das Gebiet der in die specifischen Artungen der gegenständlichen Wirklichkeit eingehenden Erkenntnißlehre auf das Bestimmteste abgegrenzt.

Daß der Syllogismus das Subjectum primum et proprium der Logik sei, sucht Duns Scotus daraus zu erweisen, daß einzig nur beim Syllogismus und bei keiner anderen logischen Materie alle Bedingungen eines Subjectum scientiae zutreffen. Diese Bedingungen sind, daß vom Subjectum scientiae das Quid est und Quia est bekannt sei,[4] daß durch sein Quodquid est die ihm inhärirenden Eigenschaften (Passiones) erwiesen werden, und daß alles in den Bereich einer bestimmten Wissenschaft Gehörige auf dieses Subject als tragenden Grund sich zurückführen lasse. Daß diese Bedingungen beim Syllogismus, aber auch nur bei ihm und bei nichts Anderem, was

---

[1] Logica est de communibus, et philosophia prima, sed diversimode, Nam philosophia prima considerat ens inquantum ens est, unde considerat rem secundum suam quiditatem. Et quia quiditas rei est entitas per se rei ideo philosophia prima considerat rem secundum suam entitatem. Ibid.

[2] Universale quandoque sumitur pro subjecto i. e. pro re primae intentionis, cui applicatur intentio universalis; et hoc modo universale est primum objectum intellectus. Quandoque sumitur pro forma, scil pro re secundae intentionis, causata ab intellectu et applicabili rebus secundae intentionis; et sic loquitur logicus proprie de universali. Sup. Universal. Porphyr., qu. 3.

[3] O. c., qu. 3.

[4] Nam haec duo, ut inquit Aristoteles 1 Poster., oportet praesupponere de omni subjecto demonstrationis. L. c.

ſonſt als Subject der Logik angegeben wird,[1] zutreffen, beweiſt die ganze Anlage und Ausführung der ariſtoteliſchen Logik. Denn die in den logiſchen Büchern des Ariſtoteles enthaltenen Ausführungen betreffen theils die Partes integrales des Syllogismus,[2] theils die Partes subjectivas desſelben,[3] theils die übrigen Arten der Argumentation und den ſophiſtiſchen Syllogismus, ſtehen alſo durchwegs zur Lehre vom Syllogismus als Hauptobject und Grundobject der Logik in weſentlicher Beziehung; ferner wird im Eingange der Priora Analytica, der erſten Schrift der Logica nova[4] ſofort die Definition des Syllogismus aufgeſtellt, deſſen Beſtandtheile: Termini und Sätze, vorausgehend in der Logica vetus erörtert worden ſind, und im Anſchluß an die Definition werden auch viele Passiones des Syllogismus erörtert und aus derſelben deducirt.[5] Bei jedem anderen angeblichen Subjectum primum et proprium der Logik[6] treffen die obenaufgeſtellten Bedingungen nicht zu; bei den erſten drei angeblichen Subjectis primis fehlen die erſte und zweite Bedingung,[7]

---

[1] Dicitur, quod subjectum logicae est conceptus formatus ab actu rationis. quia ille communis est omnibus in logica consideratis . . . . Aliter ponitur, quod est de secundis intentionibus applicatis primis, sicut dicit Boëtius, quia illae sunt communes omnibus in logica determinatis. Tertio modo ponitur ens esse subjectum . . . . Quarto modo ponitur oratio, quia de ipsa et ejus partibus determinatur in veteri et in nova logica, cum sit genus enunciationis. Quinto ponitur argumentatio, quia de ejus speciebus et ejus partibus est tota logica. L. c.

[2] Scil. de Incomplexo et Enunciatione (die ariſtoteliſchen Schriften de Categoriis und de Interpretatione) L. c.

[3] In libris Topicorum, Priorum, Posteriorum. L. c.

[4] Logica vetus bedeutet die ſchon vor dem 12. Jahrh. im lateiniſchen Abendlande bekannten logiſchen Schriften des Ariſtoteles de Categoriis und de Interpretatione; die anderen erſt ſeitdem bekannt gewordenen heißen die Logica nova.

[5] Multas passiones de ipso ostendit Aristoteles per illam definitionem, ut modum et figuram in illis de inesse; et in modalibus, ut habere tres terminos, in illo capitulo: „Quoniam igitur in illis figuris" per hoc quod est ex necessitate, accidere conclusionem etc. L. c.

[6] Siehe oben Anm. 1.

[7] Duae primae conditiones desunt tribus primis positionibus, quia nullius eorum subjectorum secundum rationem generalem, ut ponuntur subjecta, habetur definitio in logica, nec praemittitur ut principium scientiae, nec passio aliqua de eis demonstratur in generali; ergo quodlibet eorum est nimis commune subjectum, L. c.

bei dem vierten die zweite und dritte Bedingung,[1] bei dem fünften alle drei.[2]

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Lehren der Logik nur insoweit einen wissenschaftlichen Zusammenhang haben können, als sie in der Lehre vom Syllogismus centriren. Es fragt sich aber, ob der Syllogismus selber Object einer wissenschaftlichen Erkenntniß sein könne. Man versteht unter wissenschaftlicher Erkenntniß die aus bestimmten Prämissen in syllogistischer Form gefolgerte denknothwendige Erkenntniß eines zweifelhaften Wahren. Daraus ergibt sich zunächst, daß die Lehre vom Syllogismus, um eine wissenschaftlich sichere Lehre sein zu können, durch syllogistische Demonstrationen begründet sein müsse. Für diesen Fall setzt aber das wissenschaftliche Verständniß der Lehre vom Syllogismus die Lehre vom demonstrativen Denkverfahren als das wissenschaftlich früher zu Erkennende voraus; es scheint sonach die Lehre vom Syllogismus als solchem nicht eine in sich selber begründete Wissenschaft zu sein. Dieß wird von Duns Scotus bis auf einen bestimmten Grad in der That auch zugegeben, und zwar in einer Weise, aus welcher hervorgeht, daß sich in seinem Denken die Abscheidung der Logik als rein formaler Denklehre von der Logik als Wissenschaftslehre noch nicht vollzogen hat, was überhaupt keinem Aristoteliker in den Sinn kommen kann, da ja das Wesen des aristotelischen Logismus in der unreflectirten Annahme einer stricten Wechselbeziehung zwischen Denken und Sein, Logik und Ontologie besteht. Diese stets vorausgesetzte Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein bringt es mit sich, daß bei den Aristotelikern vom reinen Denken als solchem nicht die Rede sein kann, also auch nicht von den denknothwendigen Formen des von seinem Inhalte losgelöst gedachten Denkens. Dasjenige, was wir das reine Denken als solches nennen, ist dem Duns Scotus das Denken im Bereiche des unbestimmten Ens com-

[1] Quarto, scil. orationi, deficit secunda conditio et tertia. Accipitur, quod convenit syllogismo; dico quod non convenit nisi aequivoce ei et enunciationi, et aequivocum non est subjectum in scientia, quia non potest definiri. L. c.

[2] Quinto, scil. argumentationi, de est primum, non enim ab Aristotele uspiam definitur. . . . Secundum etiam de est ibi, ut manifestum est secundum rationem generalem. Tertium etiam probs, quia vel est aequivocum . . . . vel est analogum ad contenta sub ea, et tunc scientia non erit una ab ipso, sed ab unitate principalis, ad quod omnia alia attribuuntur, et illud est syllogismus. L. c.

mune, welches natürlich als minder bestimmtes Denken das minder vollkommene Denken ist, daher er den dialektischen Syllogismus zum demonstrativen Syllogismus in das Verhältniß des Unvollkommenen zum Vollkommenen setzt.[1] Hieraus erklärt sich nun, wie Duns Scotus sagen könne, daß es in Bezug auf den Syllogismus gemeinhin nicht in jenem Sinne, wie von der Conclusio demonstrata eine Wissenschaft geben könne, indem beim Syllogismus, der nicht demonstrativer Syllogismus ist, sich nicht jene Bedingungen erwahren, die zum stricten Wissen gehören.[2] Damit soll indeß nicht in Abrede gestellt werden, daß die Lehre vom Syllogismus gemeinhin auch eine Wissenschaft sei; denn das Subject der Lehre, der Syllogismus ist ein Gegenstand vieler Demonstrationen,[3] und somit eines durch diese Demonstrationen erhärteten Wissens.[4]

Obschon der Syllogismus das eigentliche und erste Subject der gesammten Logik ist, so ist er es doch nicht schlechthin und in gleicher Weise für alle einzelnen Theile der Logik, sondern nur für jene, welche von der ratiocinativen Denkthätigkeit handeln. Das gemeinsam und gleichmäßig allen Theilen der Logik zuzuweisende Subjectum ist durch ihre allgemeine Bestimmung, das Instrumentum sciendi zu sein, bestimmt.[5] Als Instrumentia sciendi bieten sich dar die Divisio,

[1] Dialectica est ex communibus et in singulis scientiis ad proprias conclusiones ex communibus arguit. Nam ostendit, quod amor et odium sunt in eodem susceptibili, non per proprietatem amoris et odii, sed per hoc medium, quod contraria nata sunt fieri circa idem; unde ex communibus non arguit ad communia, sed ex communibus arguit ad proprias conclusiones. Illa autem pars logicae, quae est demonstrativa, etsi in doctrina tradatur de communibus, puta de syllogismo demonstrativo, et de attributis ad eum, quae sunt communia cujuslibet scientiae, tamen in singulis scientiis arguitur per proprium medium. Elench., qu. 1.

[2] Syllogismus simpliciter non est conclusio demonstrata, et ideo non oportet, quod de syllogismo verificentur istae conditiones, quae dicuntur de scientia isto modo dicta, sicut quod sit ex necessariis, ex impossibilibus aliter se habere, quod non sitde ente per accidens, et sic de aliis. Analyt. Prior. I, qu. 1.

[3] Subjicitur multis conclusionibus demonstratis, ut in istis: Omnis syllogismus fit ex tribus terminis. Omnis syllogismus fit ex duabus propositionibus. Et sic de consimilibus. Ibid.

[4] Gegen den Einwand, daß die Lehre vom demonstrativen Denkverfahren das früher Erkannte sei, bemerkt Duns Scotus: Concedo, quod demonstratio illa est notior quantum ad necessitatem illationis, non tamen quantum ad proprietates verificabiles de demonstratione. Ibid.

[5] Analyt. Prior. I, qu. 2.

Definitio und Argumentatio. Ueber die Divisio handelt Boetius in seinem Liber divisionum; Aristoteles hat die Lehre von der Divisio in Anbetracht ihrer Unergiebigkeit für die Zwecke des wissenschaftlichen Erkennens nicht in seine Logik aufgenommen. Auf die Lehre von der Definitio bezieht sich das zweite Buch der Analytica posteriora und das sechste Buch der Topica. Als Hauptaufgabe der Logik hat aber Aristoteles die Lehre von der Argumentatio angesehen. Die Argumentatio ist sowohl als Ganzes, als auch von Seite ihrer Bestandstücke in's Auge zu fassen. Die Bestandstücke scheiden sich in Partes remotas und Partes propinquas; erstere werden in dem Buche de Categoriis zusammt dem dazu gehörigen Buche Gilbert's de la Poirée de sex principiis, letztere in der Lehre vom Satze, welche Inhalt des Buches de Interpretatione ist, abgehandelt. Die Argumentatio als solche in ihrer Ganzheit läßt sich zunächst von Seite ihrer Proprietates communes in's Auge fassen; hierauf beziehen sich die Analytica Priora. Die Proprietates speciales der Argumentatio diversificiren sich nach Beschaffenheit ihrer Materia specialis, welche eine Materia probabilis, necessaria, apparenter probabilis, persuasiva circa humana agibilia oder materia animae illicita propter delectationem sein kann. Hieraus ergeben sich fünf besondere Arten der Argumentatio, welche im Syllogismus dialecticus, in der Demonstratio, im Syllogismus sophisticus, in der rhetorischen und poetischen Bearbeitung eines bestimmten Stoffes gegeben sind. Vom Syllogismus dialecticus wird in den Topicis, von der Demonstratio in den Analyticis posterioribus, vom Syllogismus sophisticus in den Elenchis gehandelt. Somit ergibt sich als derjenige Theil der Logik, welcher das Denken als solches nach seinem rein formalen Charakter in's Auge faßt, die in den Analyticis prioribus abgehandelte Lehre von der in Bezug auf ihre Proprietates communes betrachteten Argumentation.

Es ist von Interesse, die von Duns Scotus vorgenommene Gliederung der logischen Bücher des Aristoteles mit jener des Thomas Aquinas zu vergleichen. Es ist sicher charakteristisch, daß Thomas an eine Erläuterung der Analytica priora nicht gegangen ist, sondern sich auf jene der Analytica posteriora beschränkte. Das reine Denken als solches ohne Beziehung auf das Seiende in Betracht zu ziehen, lag ihm weit ferner als dem Duns Scotus; seine Angaben über die Gliederung des Complexes der logischen Bücher des Aristoteles schließen

die von Duns Scotus wenigstens beziehungsweise versuchte Exscindirung des Gebietes des reinen Denkens von den durch die Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein beherrschten Theilen der peripatetischen Logik vollständig aus. Thomas[1] faßt die Actus rationis als Nachahmung der Acte der Natur. Die Natur handelt auf dreifache Weise; in Einigem handelt sie mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit, in Anderem mit einer ziemlich constanten Regelmäßigkeit, welche die zeitweilige Abweichung von der Regel der Natur nicht ausschließt, so daß neben dem gewöhnlichen Handeln auch noch als Drittes ein defectives Handeln eintreten kann, wie bei den aus der defecten Generation hervorgehenden Monstris. Die diesen drei Arten der Actus naturales entsprechenden drei Arten der Actus rationis begründen die Scheidung der Logik in drei Theile: Pars judicativa, inventiva, sophistica. Der Pars judicativa gehört die Lehre vom Syllogismus an, so weit durch denselben ein Judicium certum ermittelt werden soll. So weit dieses schon durch die Form des Syllogismus bedingt ist, ergibt sich als Mittler des judicium certum der dialektische Syllogismus, von welchem die Analytica priora handeln; resultirt die Gewißheit des Schlusses überdies auch noch aus der Materie, so ist ein Syllogismus demonstrativus vorhanden, dessen Erörterung den Analyticis posterioribus zufällt. Die Logica inventiva hat es mit Probabilitäten zu thun, welche keine Scienz, wohl aber einen mehr oder weniger gut begründeten Glauben erzeugen. Mit der Erörterung der Bedingungen eines wohlbegründeten Dafürhaltens befaßt sich die Topik oder Dialektik, von welcher der Syllogismus dialecticus den Namen hat. Tiefer als die Topik steht die Rhetorik, welche im Unterschiede von der Dialektik statt des begründeten Glaubens nur Vermuthungen zu begründen vermag. Am weitesten von der rationalen Gewißheit ist die Poesie entfernt, welche auf die Imagination wirkt, um mittelst derselben zu etwas Edlem und Großem (Virtuosum) anzuregen. Den Parallelismus zwischen der Naturthätigkeit und der rationalen Thätigkeit sucht Thomas durch Vergleichung der aristotelischen Denklehre mit der platonischen noch mehr ersichtlich zu machen. Plato lehrte, daß die Scienz in uns nicht durch syllogistische Operationen, sondern durch die Eindrückung der Idealformen in unsere Seelen erzeugt werde, gleichwie aus jenen Idealformen auch die natürlichen Formen der Sinnen-

[1] Vgl. Thomas Com. in Analyt. Poster. I, lect. 1.

dinge ausfließen. So wenig als die natürlichen Agentien die Formen der Sinnendinge causiren, ebensowenig causirt Fleiß und Uebung in uns die wissenschaftliche Erkenntniß;. Fleiß und Uebung bezwecken nur die Hinwegräumung der Hindernisse der Erinnerung an Dasjenige, was die Seele von Natur aus in Folge jener Impressionen weiß. Aristoteles hingegen läßt die natürlichen Formen der Dinge durch Formen, die in der Materie enthalten sind, nämlich durch die Formen der natürlichen Agentien actuirt werden; und ebenso läßt er die actuelle Scienz aus einer in der Seele schon präexistenten Scienz hervorgehen. Dieser Hervorgang vollzieht sich durch den Syllogismus oder durch irgend eine andere Art der Argumentatio.

Duns Scotus entwickelt seine Lehre vom Syllogismus als Commentator des Aristoteles, daher das ihm Eigenthümliche in Behandlung dieser Lehre größtentheils wohl in der Stellung, welche er dem rein formalen Theile der Syllogistik zum Gesammtinhalte der Logik zuweist, gesucht werden kann. Uebrigens steht er in der Behandlung der formalen Logik durchaus nicht bloß auf sich selbst, sondern auf dem Grunde einer reich entwickelten Schultradition, und knüpft speciell an die Gestaltung an, welche dieselbe im Laufe des 13. Jahrhunderts erlangt hatte. Als seine unmittelbaren Vormänner sind im Besonderen hervorzuheben: der in der englischen Heimat des Duns Scotus hochangesehene Wilhelm Shyreswood,[1] auf welchen die Hervorhebung der Syllogistik als des eigentlichen Kernes der logischen Doctrin zurückzuführen sein dürfte; ferner der berühmte Summulist Petrus Hispanus[2], der als Hauptrepräsentant der Gestaltung der scholastischen Logik um die Mitte des 13. Jahrhunderts anzusehen ist, und mit welchem sich Duns Scotus wiederholt umständlich auseinandersetzt. Die uns oben aufgestoßene Unterscheidung zwischen Logica vetus und Logica nova finden wir bei Lambert von Auxerre, einem dritten namhaften Schulauctor der Logik des 13. Jahrhunderts, zum erstenmale erklärt.[3]

Die Darstellung der formalen Logik als Lehre vom Syllogismus wird von Duns Scotus nicht in einem zusammenhängenden Commentar zur ersten Analytik des Aristoteles, sondern in einer Reihe von Quästionen gegeben, welche verschiedene Einzelpunkte des Textes des

[1] Vgl. den Auszug aus der handschriftlichen Logik desselben in Prantl's Gesch. d. Logik Bd. III, S. 11—24.

[2] Ausführliche Uebersicht seiner Summulae bei Prantl III, S. 32—74.

[3] Siehe die bezügliche Stelle bei Prantl III, S. 26, Anm. 103.

Aristoteles mit Rücksicht auf die in der Schullogik seines Zeitalters hierüber entwickelten Ansichten und Meinungen behandeln. Er folgt wohl im Ganzen und Großen der Ordnung des Textes des aristotelischen Werkes[1], erweitert aber in sehr umfänglichem Maße die in den einleitenden ersten Capiteln des aristotelischen Werkes[2] enthaltenen Erörterungen über die denkmöglichen Diversificationen der Urtheile als Schlußprämissen, und findet bereits bei der Definition des Syllogismus[3] Anlaß, auf die Lehren der neuen Schule einzugehen. Er findet nämlich in der aristotelischen Definition des Syllogismus ein Merkmal angegeben,[4] welches den Syllogismus als vollkommen ausgebildete Schlußform von anderen minder entwickelten Schlußformen unterscheidet. Diese werden unter der allgemeinen Bezeichnung Consequentia zusammengefaßt, unter welcher eine aus Vor- und Nachsatz bestehende hypothetische Proposition von unabweislicher Folgerichtigkeit zu verstehen ist.[5] Mit der Lehre von der Consequentia hängt jene von der Umkehrung der Urtheile zusammen, welche von Duns Scotus sehr ausführlich besprochen wird.[6] Die Umkehrung ist eine besondere Art des enthymematischen Schlusses, und bildet eine Propositio hypothetica,

---

[1] Duns Scotus beschränkt sich auf Commentirung des ersten Buches der Analitica priora; die acht Quästionen über das zweite Buch sind nur als Anhang zum Commentar des ersten Buches (in 37 qq.) anzusehen.

[2] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, capp. 2. 3.

[3] Die von Duns Scotus Analyt. Prior. I. qu. 5 reproducirte Definition lautet: Syllogismus est oratio, in qua quibusdam positis ab his qua posita sunt, aliquid accidit de necessitate, eo quod haec sunt. Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, p. 24. b, lin. 18 ff.: Συλλογισμός ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.

[4] Dieses Merkmal ist durch die Worte: Oratio in qua quibusdam positis (siehe vor. Anm.) angedeutet und zwar: ad differentiam consequentiae, in qua ex una propositione infertur alia, cujusmodi est Conversio, Aequipollentia, Enthymema et hujusmodi. L. c.

[5] Der Ausdruck Consequentia wird indeß gelegentlich auch in weiterem Sinne genommen: Notandum quod quaedam est consequentia enthymematica, quaedam syllogistica. Analyt. Prior. I, qu. 10. Bezüglich der Anknüpfungspunkte zur Erklärung der Entstehung dieser Lehre vgl. Prantl Gesch. d. Logik II, S. 318, Anm. 65 und S. 389, Anm. 367 ff.; III, S. 138.

[6] Analyt. Prior. I, qu. 12—18. Der von Duns Scotus befolgte Lehrgang, an die Definition des Syllogismus die Auseinandersetzung des Unterschiedes desselben von den unvollkommenen Schlüssen anzuknüpfen und sodann auf die Lehre von der Umkehrung der Urtheile überzugehen, erinnert an die gleiche Ordnung der Entwickelung bei Shyreswood. Siehe Prantl III, S. 15.

deren Vordersatz die Conversa, der Folgesatz die Convertens heißt; nur kategorische Aussagen sind zur Bildung von Conversionen geeignet. Indem Duns Scotus die Lehre von der Conversion im Anschluß an die bezüglichen Hauptsätze bei Aristoteles[1] entwickelt, sucht er, wie insgemein seine Auseinandersetzung der Consequentia mit jenen der zeitgenössischen Schulauctoren sich verzweigt, die bei Erörterung der Conversion auftauchenden Schwierigkeiten mit Hilfe der neuen Logik zu lösen und streitige Punkte in's Klare zu bringen. Man läugnet z. B., daß sich jeder allgemein verneinende Satz ohne Unterschied einfach umkehren lasse; Duns zeigt an den zur Begründung dessen beigebrachten Beispielen, daß eine reine Umkehrung dann nicht möglich ist, wenn das Prädicat der Conversa nicht als Distributivum gefaßt werden kann; in diesem Falle nämlich läßt sich nur die Umkehrung in einen particulär verneinenden Satz vornehmen. Gewisse Schwierigkeiten der Umkehrung sucht Duns Scotus mit Hilfe einer logisirenden Grammatik zu beseitigen.[2] Hieher gehört speciell die von Einigen bestrittene Möglichkeit der Convertirung von Sätzen in tempore praeterito oder tempore futuro in Sätze mit einem Präsensverbum; die Erörterung dieser Art von Convertirung führt ihn auf das in der Logica nova vielbesprochene Thema von der Ampliatio und Suppositio.[3] Die Lehren von der Suppositio, Ampliatio, Restrictio, Distributio sammt den im weiteren Verlaufe noch zur Sprache kommenden sogenannten Exponibilibus constituiren die Hauptthemata der in die Logica nova aufgenommenen Lehrerörterungen, und finden sich in den Summulis des Petrus Hispanus unter dem Gesammttitel: De proprietatibus verborum zusammengefaßt.[4] Sie liegen den von

---

[1] Siehe Aristot. Analyt. Prior. I, capp. 2. 3.

[2] Vgl. Analyt. Prior. I, qu. 12, n. 5—7. Ferner ebendas. Quaestt. 17 und 18: Utrum propositiones de praeterito et futuro similiter convertantur cum illis de praesenti? Utrum propositiones de terminis obliquis similiter convertantur illis de rectis?

[3] Terminus ampliatus dicitur ille qui ampliatur passive, ita quod pluribus supponat quam ante, sed terminus ampliativus est ille qui ampliat. V. g. praedicatum vel copula, si fuerit praeteriti vel futuri temporis aut de possibili, ampliat subjectum ad supponendum pro suppositis praeteriti ultra ea, pro quibus supponit ratione copulae verbalis de praesenti. Analyt. Prior. I, qu. 16.

[4] Siehe Prantl III, S. 50—72. Die Darstellung desselben Gegenstandes bei Shyreswood ebendas. S. 17—24.

Duns Scotus als Unterbau seiner Syllogistik dienenden Expositionen über den logischen Charakter der Urtheile durchgängig zu Grunde, daher wir im Nächstfolgenden allenthalben auf sie treffen werden.

Die Urtheile zerfallen nach ihrem logischen Charakter zunächst in solche, deren Subject ein Terminus discretus, und in andere, deren Subject ein Terminus communis ist. Der Terminus communis kann Terminus universalis, particularis, indefinitus sein.[1] Nicht jeder durch ein Signum universale distinguirter Subjectsterminus ist eben dadurch auch schon ein Terminus universalis; der Verfasser der Summulae ist im Irrthum, wenn er Sätze, wie: Omnis homo est totum in quantitate — Omnis homo est terminus signo universali determinatus — Nullus homo est totum in quantitate, als allgemein lautende Propositionen nimmt, als welche sie falsch sein müßten; sie sind Propositiones singulares.[2] Der Satz: Non omnis homo currit, hat als particuläres Urtheil, der Satz: Asinus cujuslibet hominis currit, als Propositio indefinita zu gelten.[3] Der Satz: Omnis Phoenix est, welcher von Petrus Hispanus im Hinblick auf die Lehre von der Suppositio wenigstens beziehungsweise als Propositio singularis genommen wurde,[4] ist nach Duns Scotus als eine Propositio universalis anzusehen.[5]

Die sogenannten Signa oder adjectivischen Subjectsbestimmungen: Omnis, Nullus etc. gehören unter die sogenannten Syncategoremata oder Nebentermini, welche den beiden Hauptterminis[6] oder Aussageworten (Categoremata) des Urtheiles, Subject und Prädicat, mit ergänzenden Nebenbestimmungen[7] zur Seite treten. Bei Petrus Hispa-

[1] Analyt. Prior. I, qu. 4.

[2] Quia sensus est, quod istud complexum „omnis homo" est totum in quantitate. Et ita de duobus aliis L. c.

[3] Quia licet ponatur ibi signum universale, tamen non ponitur ad totum subjectum. Ibid.

[4] Siehe Prantl, III, S. 62.

[5] Signum universale denotat praedicatum propositionis dici de quolibet contento sub subjecto, non connotando multitudinem aut non paucitatem suppositionum subjecto; et ideo supposito, quod sit unum subjectum suppositum, non minus propter hoc propositio est universalis. Ibid.

[6] Terminus dicit rationem terminandi resolutiones syllogismi, quia dialecticus resolvit syllogismum in propositiones, et propositiones in subjectum et praedicatum, quae dicuntur termini secundum logicum. Gramm. spec., c. 6.

[7] Aliae partes orationis (praeter nomen et verbum) non sunt nisi determinationes vel dispositiones designantes significationem vel suppositionem

nus[1]) erscheinen die Syncategoremata in Verbindung mit der Lehre de propositionibus exponibilibus, und bedeuten solche determinirende Ausdrücke, welche, wie z. B. die Redepartikeln solum, tantum, nisi, inquantum, oder wie die Zusätze: Incipit, Desinit, die Comparative und Superlative, oder eine specielle Art der Distribution (totus, quotuslibet) oder eine Distinction (differt, aliud ab) den Sinn des Satzes verdunkeln und einer Exposition bedürftig machen. Duns Scotus, entscheidet sich mit Beziehung auf die exclusiven und exceptiven Propositionen dahin, daß man sie als Propositiones quantas, und zwar gemäß der Quantität der hypothetischen Propositionen zu fassen habe.[2] Aehnliches hat von den Sätzen zu gelten, in welchen die Verba: Incipit, Desinit u. s. w. vorkommen. Der Satz: Omnes Apostoli sunt duodecim, wird, um das Bedenken über den logischen Sinn des Collectivausdruckes zu lösen, aufgelöst in die zwei Sätze: Apostoli sunt duodecim, et nullus est Apostolus quin sit aliquis istorum duodecim, so daß er theils als particuläre, theils als universale Proposition erscheint. Der Satz: Totus Socrates est minor Socrate, ist eine Propositio universalis, in welcher Totus eine distributive Bedeutung hat mit Beziehung auf jeden einzelnen Theil, der an Sokrates denknothwendig kleiner als der ganze Sokrates ist. Die Propositionen, in welchen die Termini continuo, ab aeterno, omnino u. s. w. vorkommen, sind universale Propositionen, weil z. B. von aeternus heri, pridie u. s. w. als Besonderes umfaßt ist. Der Satz: Infinita puncta sunt in continuo ist eine Propositio universalis. Von den eine Verschiedenheit ausdrückenden Relativis begründen die Relativa Ceteri, Singuli eine Propositio universalis, Sätze mit dem Terminus alii sind Propositiones indefinitae. Unter

---

terminorum, scil. nominis et verbi, aut modum significandi vel supponendi, aut diversum modum sequendi unius ex altero, vel diversum modum copulandi diversa ab invicem et ita de aliis. Analyt. Prior. I, qu. 19.

[1] Siehe Prantl III, S. 67, Anm. 256. Ueber die Behandlung der Syncategoremata bei Shyreswood ebendas. S. 19—24.

[2] V. g. ista: „Tantum animal est homo" aequipollet isti copulativae: „Animal est homo et nihil ab animali est homo"; et quia ista partim particularis, ideo illa exclusiva debet consimiliter denominari quanta. Analyt. Prior. I, qu. 4.

[3] Vel potest dici, quod tales sunt quantae sicut simplices categoricae v. g. ista: „Socrates incipit esse" est singularis; „Homo incipit esse" est indefinita; et ista: „Omnis homo incipit esse" est universalis. Ibid.

letztere gehören auch die Sätze, in welchen Termini numerales vorkommen.

Nach ihrem qualitativen Charakter zerfallen die Urtheile in kategorische und hypothetische. Durch Verwandlung des Subjectes in das Prädicat, des Prädicates in's Subject läßt sich das kategorische Urtheil in ein hypothetisches verwandeln. Ein bejahendes allgemeines Urtheil, dessen Prädicat ein nicht distribuirter Terminus communis ist, läßt sich niemals in ein bejahendes allgemeines Urtheil umkehren, ausgenommen es wären Subject und Prädicat convertible Termini,[1] oder es würde der generische Concept von der Species allgemein prädicirt.[2] Hat das Subject ein allgemein lautendes Distributivzeichen, so wird das allgemein bejahende Urtheil in ein particulär bejahendes umgekehrt.[3] Das allgemein bejahende Urtheil mit Terminis in casu recto hat in der Umkehrung jederzeit ein exclusives Urtheil zur Folge.[4] Bei particulär bejahenden Urtheilen läßt sich unterscheiden zwischen solchen, deren Prädicat ein Terminus discretus ist, und anderen, deren Prädicat ein Distributivzeichen hat. Beide Urtheile werden in allgemeine umgekehrt,[5] bei ersterem den Fall ausgenommen, daß wie in der göttlichen Trinität Eine Res dieselbe in mehreren ist.[6] Es gibt aber drittens noch eine particulär bejahende Proposition, deren Prädicat ein nicht distribuirter Terminus communis ist; ein solches

---

[1] Sequitur: Omnis homo est risibilis, igitur omnis risibilis est homo. Analit. Prior. I, qu. 14.

[2] Sequitur: Omne animal est homo, igitur omnis homo est animal. Ibid.

[3] Sequitur: Omnis homo est animal, ergo quoddam animal est animal. Ibid.

[4] Ad istam: „Omnis homo est animal", sequitur ista: „Igitur animal est homo", per praecedentem conclusionem, quae est una exponens exclusive. Similiter sequitur: „Omnis homo est animal, igitur nihil aliud ab animali est homo" . . . . In terminis obliquis non valet consequentia, sicut non sequitur: Cujuslibet hominis animal est asinus, igitur tantum asinus est animal hominis. Ibid.

[5] Sequitur: Quidam homo est Socrates, ergo omne, quod est Socrates, est homo. — Propositio: „quaedam luna est omnis luna", infert quamdam universalem de transpositis, ut istam: „Igitur omnis luna est luna." Analyt. Prior. I, qu. 13.

[6] Non sequitur: Haec essentia divina est Pater. Vel e converso: Pater est haec essentia divina, non sequitur: Igitur omne, quod est haec essentia divina, est Pater. Quia Filius est haec essentia divina, et tamen non est Pater. Ibid.

Urtheil wird einfach in ein particulär bejahendes Urtheil umgekehrt.[1] Jeder allgemein verneinende Satz, dessen Prädicat distribuirt wird, läßt sich einfach in einen allgemein verneinenden Satz umkehren; nicht so jedoch ein Satz, dessen Prädicat nicht distribuirt wird; dieser kehrt sich vielmehr in einen particulär verneinenden um.[2] Ein particulär verneinender Satz, dessen Prädicat nicht distribuirt wird, wird in einen particulär verneinenden Satz von gleicher Beschaffenheit umgekehrt.[3] Dasselbe hat auch dann statt, wenn das Prädicat distribuirt wäre.[4] Zu bemerken ist jedoch, daß in diesem letzteren Falle die Distribution nicht in gratia formae statt hat.[5]

Auch singuläre Urtheile lassen eine Umkehrung zu. Eine bejahende singuläre Aussage mit einem discreten Prädicate wird einfach in eine Aussage gleicher Beschaffenheit umgekehrt;[6] ist das Prädicat ein Terminus communis, so ergibt die Umkehrung ein unbestimmtes oder particuläres Urtheil.[7] Ein verneinendes singuläres Urtheil mit discretem Prädicate wird in ein singuläres verneinendes Urtheil umgekehrt;[8]

[1] Probatur capiendo istam particularem: Quidam homo est animal. Ad istam sequitur: Animal est homo. Quia si non sequitur, sit iste homo, qui est animal, Socrates, tunc arguitur sic: Socrates est homo, Socrates est animal, igitur animal est homo; quod est propositum, et tenet consequentia per illam: Quaecunque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem. Ibid.

[2] Ista: Omnis Phoenix animal non est, convertenda est in istam: Quoddam animal non est Phoenix. Analyt. Prior. I, qu. 12. Als Anhang hiezu einige Regeln für die Vornahme der Umkehrung in verschiedenen Fällen: l. c., n. 5—8.

[3] Sequitur: Quidam homo animal non est, igitur quoddam animal homo non est. Analyt. Prior. I, qu. 15.

[4] Sequitur: Quidam homo non est asinus; igitur quidam asinus homo non est. Similiter sequitur: Quoddam animal non est homo, igitur quidam homo animal non est. Ibid.

[5] Non sequitur: Quidam homo non currit, igitur quidam currens non est homo. Ibid. — Als Anhang hiezu werden fünf Fälle angegeben, in welchen eine Umkehrung gratiâ materiae ohne materiale Consequenz statt hat. Die Exemplificationen der ersten drei Fälle lauten: Quidam homo non est risibilis, ergo quoddam risibile non est homo. Quidam homo non est animal, igitur quoddam animal non est homo. Quidam homo non est asinus, igitur quidam asinus non est homo. Als vierter Fall wird das Vorhandensein eines unmöglichen Antecedens, fünfter der Fall eines nothwendigen Consequens bezeichnet.

[6] Sequitur: Socrates est iste homo, igitur iste homo est Socrates. Ibid.

[7] Socrates est homo, igitur homo est Socrates. Vel: Quidam homo est iste Socrates. Ibid.

[8] Sequitur: Socrates non est Plato, igitur Plato non est Socrates. Ibid.

ist das Prädicat ein Terminus communis, so ergibt sich bei der Umkehrung entweder ein particulär verneinender [1] oder allgemein verneinender Satz,[2] beide Male aber nicht simpliciter, sondern per accidens.

Gegenstand einer besonderen Erörterung ist für Duns Scotus auch die schon oben erwähnte Convertirung von Sätzen in tempore praeterito oder tempore futuro in Sätze mit einem Präsensverbum, die, wie schon gesagt, mit der Lehre von den Terminis ampliativis zusammenhängt. Als solche Terminos bezeichnet Scotus die Verba und Participia Praet. und Fut., die Verba Potest, Contingit sammt den aus ihnen derivirten Nennwörtern, die Verba Significo, Intelligo, Promitto u. s. w., insgemein alle Verba, die im Activum rücksichtlich der Accusative, im Passivum rücksichtlich der Nominative, auf welche sie sich beziehen, unterschiedlos Gegenwärtiges, Vergangenes, Zukünftiges andeuten können; z. B. Antichristus intelligitur. Es lassen sich vier Arten denken, in welchen irgend ein Satz auf Vergangenes oder Zukünftiges sich beziehen kann: entweder dadurch, daß Subject oder Prädicat desselben ein Participium Praet. oder Fut. ist, oder daß die Copula verbalis im Praet. oder Fut. gesetzt, oder gleich den Verbis Fieri, Generari, Corrumpi, Incipere, Desinere u. s. w. eine Bewegung oder Veränderung involvirt, oder endlich dadurch, daß ein Nomen ampliatum oder Verbum ampliatum im Satze eine Beziehung auf Vergangenes, Künftiges, Mögliches, wie wenn dasselbe etwas Gegenwärtiges wäre, zuläßt. Ist das Subject des Satzes ein Participium Praet. oder Fut., so läßt sich eine affirmative Proposition einfach umkehren;[3] nicht so eine negative Proposition.[4] Ist das Prä-

[1] Sequitur: Socrates non est asinus, igitur quidam asinus non est Socrates; quia in antecedente iste terminus „asinus" erat distributus negative virtute negationis praecedentis, modo ex distributo bene sequitur non distributum, licet non e contra. Ibid.

[2] Sequitur: Socrates non est asinus, igitur nullus asinus est Socrates; quia datur oppositum consequentis, scil. quidam asinus est Socrates, sequitur per conversionem particularis affirmativae oppositum antecedentis, scil. Socrates est asinus. Ibid.

[3] Propositio: „Aliquid mortuum est homo", simpliciter convertitur in istam: „Aliquis homo est mortuus"; et hujusmodi consequentiae antecedens est falsum et consequens verum. O. c., qu. 17.

[4] Unde ista: „Nullum mortuum est homo", non convertitur in istam: „Nullus homo est mortuus", quia antecedens est verum et consequens falsum. L. c. Der Erklärungsgrund hiefür ergibt sich für Duns Scotus aus der

dicat des Satzes ein Participium Praet., dann muß der Conversion eine Ampliation des Subjectes vorausgehen, so daß es allgemein für das, was war und ist, copulativ und in indefinita,[1] oder particulär disjunctiv gilt[2] Eine Copula verbalis Praet. oder Fut. ampliirt das Subject, so daß es disjunctiv in infinita, copulativ in universali supponirt; je nach Art und Modus der Ampliation ist denn auch die Conversion vorzunehmen. Die Verba Incipit, Desinit, Fit, Generari u. s. w. können in zweierlei Arten von Propositiones exponentes umgekehrt werden, deren eine in Praeterito, die andere in Futuro gesetzt ist,[3] wobei es angemessen erscheint, die Convertens als disjunctiven Satz zu formiren.[4] Sätze, in deren prädicativen Bestimmungen die Verba Significo, Intelligo, Memoro, Cognosco, Opinor u. s. w. vorkommen, müssen bei ihrer Umkehrung mit allen ampliativen Bestimmungen ausgestattet werden, welche durch die suppositive Beziehung dieser Verba auf Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges, Mögliches gefordert ist.[5]

Lehre von der Suppositon: Participium a parte subjecti supponit praecise pro illis, quae sunt de tempore verbi, et similiter praedicatum scil. homo; sed quando de ipso fit subjectum, tunc supponit pro illis quae sunt et pro illis quae fuerunt copulative in universali, et disjunctive in indefinita, vel particulari. Et ideo illa propositio: „Nullum mortuum est homo", debet converti in istam: „Nullus homo, qui est mortuus", quia in consequente iste terminus homo debet restringi ad supponendum pro his praecise, pro quibus supponebat in antecedente. Ibid.

[1] Ista: „Nullus homo est mortuus", significat quod: Nullus homo qui est mortuus nec aliquis homo qui fuit est mortuus; et ideo convertitur in istam: Nullum mortuum est nec fuit homo. Et tam antecedens quam consequens sunt falsa. Ibid.

[2] V. g. ista: Quidam homo est mortuus, significat idem quod ista disjunctiva: Quidam homo, qui est mortuus, vel: Quidam homo qui fuit mortuus est; et ideo debet converti in istam: Quoddam mortuum est vel fuit homo. Ibid.

[3] V. g. ista: Homo fit, convertitur in istam: Quod fit, est vel erit homo . . . . . „Socrates corrumpitur", convertitur in istam: Quod corrumpitur, est vel fuit Socrates. Ibid.

[4] Propter removere ambiguitatem exponendi expedit convertere in unam de praedicato conjuncto. Vgl. die Beispiele in der vor. Anm.

[5] Es wäre also nicht zulässig, in folgender Weise zu convertiren: Antichristus significatur hoc nomine Antichristus; igitur aliquid quod significatur hoc nomine Antichristus, est Antichristus. Dieser Schluß wäre nicht logisch giltig. Die Convertens muß vielmehr lauten: Igitur aliquid, quod significatur hoc nomine

Die kategorischen Urtheile zerfallen in Inhärenzurtheile und Modalsätze.[1] Auch letztere sind convertirbar, und Duns Scotus bekämpft die Meinung Jener, welche die Convertirbarkeit läugnen, unter Berufung auf die Auctorität des Aristoteles.[2] Er unterscheidet zwischen modalen Urtheilen sensu diviso und sensu composito. Unter ersteren sind solche zu verstehen, in welchen der Modus eine Determination der Copula ist;[3] unter letzteren diejenigen, in welchen der Modus eine Determination des Subjectes[4] oder Prädicates ist.[5] Die modalen Urtheile sensu composito sind Propositiones de inesse, modale Urtheile im eigentlichen Sinne sind nur jene, welche es sensu diviso sind. Uebrigens spricht sich auch Duns Scotus nicht für eine unbedingte Convertibilität der modalen Urtheile aus. Bei jenen sensu composito unterscheidet er zwischen solchen, welche ein Necessarium, Per se verum, Possibile, Contingens, und anderen, welche ein Impossibile, Falsum, Dubium, oder ein Scitum, Opinatum, Apparens, Notum, Dilectum aussagen; nur die ersteren sind convertibel.[6] Die modalen Urtheile sensu diviso scheidet Duns Scotus in Urtheile de necessario und de

---

Antichristus, est vel fuit vel erit vel potest esse Antichristus. — Ein anderes Beispiel: Alicui promittitur equus; igitur aliquis, cui promittitur equus, est, fuit, erit vel potest esse aliquis. Ibid.

[1] Propositio non dicitur modalis nec de necessario aut possibili, eo quod sit necessaria aut possibilis, sed eo quod in ea ponitur iste modus: necessarium vel possibile. Analyt. Prior. I, qu. 25. Unter Modus versteht man eine bestimmte modale Bestimmung der kategorischen Aussage. Nach Shyreswood (vgl. Prantl, III, S. 14) gibt es sechs modale Bestimmungen: Verum, Falsum, Possibile, Impossibile, Contingens, Necessarium. Von diesen scheidet Shyreswood die ersten zwei aus: quia non faciunt propositionem modalem differentem ab enunciatione de inesse. Idem enim est dicere: Socrates currit, et: Socratem currere est verum; sicut: Socratem currere est falsum, et Socrates non currit (ebendas. S. 42). Duns Scotus gibt eine große Zahl derselben an, wie im weiter Folgenden zu ersehen sein wird.

[2] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, p. 25. a, lin. 38 ff., daneben jedoch auch p. 25. b, lin. 3 — mit Bezug auf den Unterschied zwischen bejahenden und verneinenden modalen Urtheilen.

[3] Z. B. Deus de necessitate est justus.

[4] Z. B. Possibile est hominem currere.

[5] Z. B. Hominem esse animal est necesse.

[6] Ut ista: Omnem hominem esse animal est necessarium; igitur quoddam animal esse hominem est necessarium. Similiter sequitur: Socratem currere est possibile, igitur quoddam currens esse Socratem est possibile. Analyt. Prior. I, qu. 25.

contingenti. Modale Urtheile de necessario simpliciter pro semper sind ebenso wie die Propositiones de inesse convertibel;[1] Urtheile de necessario pro nunc lassen sich nicht eigentlich, sondern nur uneigentlich, nämlich durch Resolution im Urtheile de inesse convertiren.[2] Urtheile de necessario conditionali oder auch de necessario quando sind nicht convertirbar.[3] Modale Urtheile de possibili sensu diviso sind im allgemeinen convertirbar;[4] indeß lassen die Modi: Impossibile, Falsum, Contingens, Ad utrumlibet durchaus keine Conversion,[5] die Modi: Cognoso, Apparet u. s. w. nur eine uneigentliche Conversion zu.[6] In das Besondere eingehend, unterscheidet Duns Scotus in Bezug auf ihren bejahenden und verneinenden Inhalt acht besondere Urtheile de Possibili, vier allgemeine und vier besondere,[7] und specialisirt mit Rücksicht hierauf die vorausgehenden Angaben über Convertirbarkeit oder Nichtconvertirbarkeit der betreffenden Urtheile.[8] In Bezug auf die Urtheile de possibili gibt er folgende vier Regeln

[1] Sequitur: Deus de necessitate est justus; igitur justum de necessitate est Deus. O. c., qu. 26.

[2] Probatur, quia non sequitur: Lucens de necessitate est luna, igitur luna de necessitate lucet. Sequitur autem: Lucens de necessitate est luna, igitur quod de necessitate est luna, est lucens. Ibid.

[3] Non sequitur: Vacuum si est, de necessitate est locus, igitur locus de necessitate est vacuus si est. — Non sequitur: Grammaticus quando est, de necessitate est homo, igitur homo de necessitate est grammaticus. Ibid.

[4] Die Fälle und Formen der Conversion sind: Quoddam *B* potest esse *A*, igitur quoddam *A* est vel potest esse *B*. — Omne *B* potest esse *A*, igitur quoddam *A* potest esse *B*, oder auch copulativ: igitur quoddam *A* potest esse illud quod est *B*, et illud quod potest esse *B*. Ibid.

[5] Non sequitur: Quoddam animal impossibile est esse hominem, igitur quemdam hominem impossibile est esse animal. — Non sequitur: Omnem planetam lucentem contingit esse solem, igitur solem contingit ad utrumque esse lucentem. Ibid.

[6] Non sequitur: Venientem cognosco esse Coriscum, igitur Coriscum cognosco esse venientem. Ibid.

[7] Quadrupliciter potest fieri propositio de possibili: Uno modo sine aliqua negatione, ut dicendo: *B* potest esse *A*. Alio modo cum duplici negatione, scil. una posita ad modum, et alia ad dictum, ut: Nullum *B* possibile est non esse *A*. Tertio modo cum una negatione posita ad modum ut: Nullum *B* possibile est esse *A*. Quarto modo cum negatione praecedente dictum, modo affirmato, ut: Quoddam *B* possibile est non esse *A*. Et sic patet, quod sunt octo propositiones de possibili, scil. quatuor universales et quatuor particulares. Ibid.

[8] O. c., qu. 26, n. 13—20.

an: Affirmative Urtheile sensu diviso in Bezug auf factisch Statthabendes sind nicht in eigentlichem Sinne convertibel,[1] sondern durch Reduction auf Propositiones de inesse.[2] Urtheile, in welchen das Mögliche dicto verneint, dem Modus nach affirmirt ist,[3] werden nicht proprie convertirt in solchen Sätzen, in welchen das Subject für das factisch Statthabende supponirt.[4] Bejahende Urtheile, in welchen das Subject für das Seinkönnende supponirt, sind convertirbar.[5] Ein verneinendes Urtheil, welches dem Modus nach affirmativ ist, ist nicht convertirbar.[6] Die Regeln in Bezug auf die Urtheile de necessario lauten: Bejahende Urtheile, in welchen das Subject supponirt für das Statthabende, sind nicht convertirbar,[7] ebensowenig verneinende Urtheile, welche ein Statthaben aussagen,[8] und bejahende, die sich auf ein Seinkönnen beziehen.[9] Unter den Urtheilen, die sich auf ein Sein-

[1] Posito, quod omne currens sit asinus de facto, tunc est ista vera: „Omnis homo potest currere" secundum istum sensum, omne quod est homo, potest currere; et tamen sua convertens est falsa: Quoddam currens potest esse homo, secundum illum sensum eundem. Ibid.

[2] V. g.: Omnis homo potest currere, igitur quoddam quod potest currere, est homo. Ibid.

[3] Ueber den Sinn dieser Ausdrücke vgl. oben S. 157, Anm. 7.

[4] Posito quod Deus nunc sit creans: „Omnis homo potest non creare, igitur quoddam creans potest non esse Deus", antecedens est verum, et consequens falsum. Ibid.

[5] Sequitur: Quoddam *A* potest esse *B*; igitur quoddam *B* potest esse *A*; quia antecedens significat, quod quoddam quod potest esse *A*, potest esse *B*, et tunc signetur illud. Et sic probatur conversio expositorie sic: Hoc *C* potest esse *A*, *C* potest esse *B*, igitur quod potest esse *B*, potest esse *A*. Ibid.

[6] Non sequitur: „Omnis Deus potest non creare" sub isto sensu: Omne quod potest esse Deus, potest non creare, igitur quoddam creans potest non esse Deus. Ibid.

[7] Non sequitur posito quod Deus sit creans: Omne creans de necessitate est Deus, igitur quidam Deus de necessitate est creans. Ibid. Jedoch können solche Sätze auf Propositiones de inesse reducirt werden und sind dann convertirbar.

[8] Posito quod Deus non creet, haec est vera: „Omne creans necesse est non esse Deum", intelligendo subjectum supponere pro his quae sunt, et tamen sua convertens est falsa: Quemdam Deum necesse est non creare. Ibid.

[9] Non sequitur: Omne creans de necessitate est Deus, secundum sensum istum: Omne quod potest esse creans, de necessitate est Deus, igitur quidam Deus de necessitate est creans. Ibid.

können beziehen, läßt wohl das allgemein verneinende,[1] nicht aber das particulär verneinende,[2] eine Umkehrung zu. In Bezug auf die Zufälligkeitsaussagen (propositiones contingentes im eigentlichen Sinne) ist wieder zwischen Aussagen sensu composito und sensu diviso zu unterscheiden. Contingenzurtheile sensu composito können unter Beibehaltung derselben Quantität des Antecedens und Consequens niemals,[3] unter Veränderung dieser Quantität aber jedenfalls convertirt werden;[4] von den Urtheilen sensu diviso lassen sich jene de modo negato niemals in die entgegengesetzte Quantität convertiren,[5] und affirmative niemals in negative de modo negato verkehren,[6] aber jedes affirmative Contingenzurtheil und jedes negative de modo affirmato[7] läßt eine Convertirung in seine entgegengesetzte Qualität zu. Sofern sich die Conversion durch Transponirung der Termini vollzieht, gelten von den Contingenzurtheilen in sensu composito folgende Regeln: Bei allgemein verneinenden und particulär bejahenden Urtheilen werden die Termini einfach vertauscht,[8] das allgemein bejahende Urtheil de contingenti ad utrumlibet wird in ein particulär bejahendes Urtheil

---

[1] Probatur, quia particularis affirmativa de possibili pro his quae possunt esse, convertitur simpliciter, et illa contradicit universali negativae de necessario pro illis, quae possunt esse. Ibid.

[2] Non sequitur: Quoddam ens ut asinitatem non esse Deum, igitur quemdam Deum necesse est non esse ens; convertens est falsa. Ibid.

[3] Non sequitur: Contingit nullum ens esse Deum (O. c., qu. 30). Der Vordersatz ist wahr, und factisch war vor der Weltschöpfung alles Seiende nur Gott; die Folgerung aber ist falsch. — Ein anderes Beispiel: Contingit quoddam ens non esse Deum, igitur contingit quoddam ens esse Deum (ibid.). Das Antecedens ist wahr, das Consequens falsch.

[4] Sequitur: Contingit omne *B* esse *A*, igitur contingit quoddam *B* non esse *A*; quia istae duae contradicunt, modo si unum contradictorium est contingens, et reliquum. Ibid.

[5] Probatur, quia non sequitur: Nullum hominem contingit esse asinum, igitur omnem hominem contingit esse asinum. Ibid.

[6] Non sequitur: Omnem hominem contingit currere, igitur nullum hominem contingit currere. Ibid.

[7] Omne *B* contingit esse *A*, igitur omne *B* contingit non esse *A*. Probatur, quia ad istam: Omne *B* contingit esse *A*, sequitur ista: Igitur nullum *B* necesse est *A*, per definitionem contingentis. Similiter ad eandem sequitur: Igitur nullum *B* impossibile est esse *A*, per eandem definitionem. Ibid.

[8] Sequitur: Contingit nullum *B* esse *A*, igitur contingit nullum *A* esse *B*. Ibid.

de possibili und in kein anderes verkehrt. Bezüglich der Contingenzurtheile sensu diviso gilt: Kein derartiges Urtheil läßt sich in ein anderes Contingenzurtheil umkehren,[1] jedes derselben wird in ein particulär bejahendes Urtheil de possibili convertirt, jene de modo negato ausgenommen; keines der Contingenzurtheile sensu diviso läßt sich in ein allgemeines[2] oder in ein negatives Urtheil[3] umkehren.

Im Uebergange auf die eigentliche Schlußlehre oder Syllogistik erörtert Duns Scotus zuerst die Frage, ob wirklich, wie Aristoteles lehrt,[4] aus rein particulären oder unbestimmten Prämissen sich kein giltiger Schluß ableiten lasse. Duns Scotus erhärtet die Möglichkeit giltiger Schlüsse für den Fall, daß der Terminus medius der Vordersätze ein Terminus discretus ist,[5] oder zwei particuläre Prämissen gegeben sind.[6] Mit Hilfe des Begriffes der Distributio[7] erhärtet Duns Scotus weiter auch die Giltigkeit von Schlußfolgerungen aus particulär bejahenden Prämissen der zweiten Schlußfigur,[8] wobei jedoch im Hinblick auf das Trinitätsdogma eine durch die Eigenthümlichkeit

---

[1] Probatur: Posito quod Deus nunc sit creans, tunc haec est vera: Omnem Deum contingit creare et tamen quaelibet convertens istam esset falsa de contingenti, nam quilibet creans de necessitate est Deus. Ibid.

[2] Probatur, quia haec est vera: Omnem lunam contingit lucere; et tamen quaelibet sua convertens esset falsa, quia nec omne lucens contingit esse lunam, nec omne lucens possibile aut necessarium est esse lunam. Ibid.

[3] Die Umkehrung des contingenten Satzes: Omnem Deum contingit creare, in einen negativen contingenten Satz würde lauten: Omnem Deum contingit non creare, was mit der, der Conversa zu Grunde liegenden Annahme: Quod Deus nunc sit creans, nicht vereinbar wäre. Wahr ist vielmehr der Satz: Omnis creans de necessitate est Deus, der keinen negativen Satz in der Umkehrung des erwähnten Contingenzurtheiles aufkommen läßt. Ibid.

[4] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, c. 4.

[5] Bene sequitur: Quidam homo est Socrates, quoddam album est Socrates, igitur quoddam album est homo. Analyt. Prior. I, qu. 20.

[6] Quoddam animal non est homo, quoddam animal non est album, igitur quoddam album homo non est. Ibid.

[7] Distributio est acceptio alicujus communis pro quolibet ejus supposito, quorum quodlibet est ipsum. Elench., qu 14. Ueber die Behandlung der Distributio bei Wilhelm Shyreswood und Petrus Hispanus siehe Prantl Gesch. d. Logik, S. 20 f. u. 60 f.

[8] Ubi utriusque praemissae praedicatum est terminus communis distributus affirmative, bene sequitur: Quoddam motum circulariter est omnis luna; quoddam lucens est omnis luna; igitur quoddam lucens est motum circulariter. Analyt. Prior. I, qu. 20.

der immanenten Wesensverhältnisse Gottes gebotene Restriction angebracht wird.[1] Als vierter Möglichkeitsfall wird die Ableitung einer particulär verneinenden Schlußfolge aus zwei particulär verneinenden Prämissen angeführt, wobei im Schlußsatze die Extremitas major der Copula und Negation vorauszugehen hat.[2] Endlich wird gemeinhin bemerkt, daß wo immer ein Syllogismus expositorius zulässig ist, auch ein Syllogismus aus rein particulären Prämissen Giltigkeit hat, vorausgesetzt, daß das Medium mit dem Relativum identitatis verbunden ist.[3] Unter einem Syllogismus expositorius ist derjenige zu verstehen, dessen Medium ein Terminus discretus ist. Von den affirmativen Syllogismis expositoriis gilt, daß sie in jeder der drei Schlußfiguren möglich sind;[4] die negativen sind bedingnißweise in der ersten Schlußfigur möglich, wofern nämlich der Obersatz negativ lautet, nicht aber wenn der Untersatz verneinend gefaßt ist, weil in diesem Falle die Extremitas major nicht in den Prämissen distribuirt ist.[5] Gleichwohl läßt auch ein derartig angelegter Syllogismus wenigstens einen indirecten Schluß zu,[6] und zwar nicht bloß in der ersten, sondern auch in den beiden anderen Schlußfiguren. Duns Scotus unterläßt nicht hervorzuheben, daß der Begriff des Terminus discretus eine mehrfache Auffassung zulasse,[7] und begegnet den Bedenken Jener, welche

[1] Istud tenet in omnibus, nisi ubi per praemissas significatur una res aliqua numero, quae est eadem cuilibet diversarum rerum, quia in isto casu consequentia non valeret, quia non sequitur: Quidam Pater in divinis est omnis essentia divina, quidam Filius est omnis essentia divina, igitur quidam Filius est Pater. Ibid.

[2] Quoddam animal non et homo, quoddam animal non est album, igitur quoddam album homo non est. Ibid.

[3] Quoddam album est Socrates, et illud album currit, igitur currens est Socrates. Ibid.

[4] Beispiel zur ersten Schlußfigur: Socrates est musicus, album est Socrates, igitur album est Socrates. Nach der zweiten Figur: Album est ille homo, musicum est ille homo, igitur musicum est album. Nach der dritten Figur: Iste homo est albus, iste homo est grammaticus, igitur grammaticus est albus. Analyt. Prior. I, qu. 11.

[5] V. g. non sequitur: Iste homo est animal, quidam asinus non est iste homo, igitur quidam asinus non est animal. Imo stat, quod omnis asinus est animal. Ibid.

[6] Iste homo est animal, quidam asinus non est iste homo, igitur quoddam animal non est asinus. Ibid.

[7] Triplex est terminus discretus: Unus qui significat unam solam rem ... Alius significat unam rem singularem, cum hoc tamen significat quamlibet

meinen, daß nur der Terminus discretus im eigentlichen Sinne des Wortes das geeignete Medium einer formell richtigen Schlußfolgerung sei. Auch bei Terminis discretis der zweiten und dritten Art ist eine formell richtige Schlußfolgerung vorhanden, von welcher freilich die sachliche Richtigkeit zu unterscheiden ist.[1]

Aristoteles lehrt, daß aus rein negativen Prämissen sich kein Sillogismus bilden lasse; und seine Aufstellung ist auch vollkommen wahr, wenn sie nach ihrem richtigen Sinne verstanden wird.[2] Wenn aber von den Restrictionen abgegangen wird, unter welchen der aristotelische Satz nothwendig zu gelten hat, so lassen sich immerhin Fälle denken, in welchen ein logisch giltiger Schluß möglich ist, und zwar wenn der Terminus medius im Untersatze mit einem Relativum identitatis verbunden erscheint,[3] oder die Termini rein singuläre sind,[4] ferner wenn ein und derselbe Terminus, der in beiden Prämissen von dem

---

diversarum rerum, quibus illa res est eadem, v. g. terminus: „haec essentia divina". . . . Tertio modo dicitur ut iste terminus Sequana vel consimilis, quae secundum grammaticos est terminus discretus . . . . et tamen iste terminus significat successive quamlibet diversarum rerum sine nova impositione, quia nunc significat aquam quae nunc est, et postea significabit aquam, quae postea erit omnino diversa ab ista. Ibid.

[1] Als Beispiel eines, wenn schon sachlich falschen, doch formell richtigen Schlusses, der einen Terminus discretus zweiter Art (siehe vor. Anm.) zum Medium hat: In divinis sequitur: „Haec essentia est Pater, Filius est haec essentia divina, igitur Filius est Pater", posito quod praemissae regulentur per dici de omni, et tunc major est falsa sicut et conclusio. — Mit Beziehung auf einen Terminus discretus dritter Art: Sequana fuit a centum annis, hoc aqua est Sequana, igitur haec aqua fuit a centum annis. Si major distribuatur, debet sic distribui: Omne quod est Sequana vel fuit Sequana, fuit a centum annis; et major esset falsa. Similiter potest dici concedendo illam: Haec aqua fuit a centum annis, quemadmodum est ista: Sequana fuit a centum annis; quia utrobique est consimilis identitas, scil. secundum continuam successionem partium. Ibid.

[2] Nämlich so: quod per syllogismum ex terminis praecise, absque hoc, quod aliqua propositionum participet cum alia in utroque termino, nunquam ex puris negativis sequitur conclusio . . . et sunt termini in quibus omni (ὅροι τοῦ παντὶ ὑπάρχειν, Aristot. An. pr. I, p. 26. a, lin. 8) in qualibet trium figurarum: Animal, Lapis, Homo, et termini in quibus nulli (ὅροι τοῦ μηδενὶ ὑπαρχειν): Lapis, Equus, Homo. O. c., qu. 21.

[3] V. g. sequitur: Nullus homo currit, nullum album est aliud ab homine, igitur nullum album currit. Ibid.

[4] Ut: Socrates non curit, nullus homo est alius a Socrate, igitur nullus homo currit. Ibid.

anderen Terminus verneint wird, in der einen Prämisse als finite sumtus, in der anderen als infinite sumtus negirt wird,[1] oder wenn der Terminus medius nach der Aehnlichkeit der ersten Schlußfigur variirend als Terminus finitus und infinitus erscheint.[2] Endlich ergibt sich vermöge der Aequipollenz der Copula negativa und der Disjunctiva affirmativa die Möglichkeit eines giltigen Schlusses aus der Copulativa negativa in Verbindung mit dem negativen zweiten Theile der Disjunctiva.

Die drei Schlußfiguren des Aristoteles mit ihren besonderen Modis werden von Duns Scotus einer umständlichen Prüfung unterworfen,[3] die Modi der ersten Figur in Hinsicht auf ihre Con-

[1] Tunc ex illis duabus praemissis sequitur negativa de hoc verbo „est" secundo adjacenti. V. g. sequitur: Nullus homo est lapis, nullus homo est non lapis, igitur nullus homo est. Et tenet per illud medium: Omne quod est, est lapis vel non lapis, sed nullus homo est lapis vel non lapis, sequitur in Camestres: igitur nullus homo est. Ibid.

[2] Nullum non *B* est *A*, nullum *C* est *B*, igitur nullum *C* est *A*. Ibid.

[3] O. c., qu. 22–24. Das Schema aller 14 besonderen Modi der drei Figuren in meiner Schrift über Thomas Aq. II, S. 57; ebendas. S. 63 die vier Verse mit dem technischen Terminis Barbara, Celarent etc., die unter den Abendländern zuerst bei Wilhelm Shyreswood (vgl. Prantl, III, S. 15) sich finden. Ich glaubte in dem meiner Darstellung des thomistischen Lehrgebäudes einverleibten Abschnitt über die formale Logik auch Schriften ältester Thomisten benützen zu können, weil außerdem eine vollkommene Ausfüllung und Abrundung des betreffenden Theiles der Logik nicht möglich war, und nebstdem das Hauptgewicht meiner Darstellung des Lehrgebäudes auf den (ausschließlich aus den selbsteigenen Schriften des Thomas geschöpften) erkenntnißtheoretischen, realphilosophischen und theologischen Lehrinhalt fiel, angesichts dessen die Darstellung der rein formalen Denkverhältnisse mir von untergeordnetem Belange erschien. Eine geschichtlich-genetische Entwickelung der logischen Lehren des heiligen Thomas lag außerhalb meines Planes, und angesichts der mir zu Gebote stehenden Mittel auch außerhalb des Bereiches der Möglichkeit. Dieß in Bezug auf Prantl's (III, S. 107, Anm. 481) Bemerkungen über mein Buch, dessen Bestimmung allgemein diese war, eine dazumal in der neueren Literatur eben noch nicht vorhandene Gesammtdarstellung der Lehre des heiligen Thomas zu geben. Der Grundgedanke meiner Darstellung, wie er auch in F. Chr. Baur's Kirchengeschichte (Bd. III, S. 312) freundlich gewürdigt wurde, war, daß die Lehrwissenschaft der kirchlich-mittelalterlichen Schulen in Thomas culminire. Damit ist die Abhängigkeit desselben von der vorausgegangenen Entwickelung auf das bestimmteste ausgesprochen; von einer Originalität des heiligen Thomas in jenem Sinne, welchen Prantl mir unterlegt, ist in meinem Buche nicht die Rede, wie, nebenher gesagt, auch zu dem Tone, in welchem Prantl von mir und meiner Arbeit spricht, durch letztere kein Anlaß gegeben war.

cludenz, die Modi der beiden anderen in Hinsicht auf ihre erschöpfende Vollzähligkeit. Die erste Figur enthält vier besondere Modos,[1] deren jeder, wenn nicht ein Terminus discretus der zweiten oben bezeichneten Art[2] in den Prämissen vorkommt, unter Anbringung der nöthigen Ampliationen ausnahmslos einen logisch giltigen Schluß zuläßt. Von den Prämissen, in welche der erwähnte Terminus aufgenommen ist, gilt die Regel, daß sie unter der Form: Omne B est A, einen logisch giltigen Schluß nicht zulassen, wohl aber unter der Form: Omne quod est B est A.[3] Daß die zweite Schlußfigur nicht mehr als vier direct concludirende Schlußmodus zuläßt, ergibt sich aus dem Umstande, daß unter den 16 Combinationen, welche bei der Bildung jeder Schlußfigur möglich sind, 12 durch die für die Bildung der Modi der zweiten Figur maßgebenden Regeln[4] ausgeschlossen sind. Gegen eben dieselben Regeln verstoßen 10 unter den 16 möglichen Modis einer indirecten Schlußfolgerung, und die Modi Festino und Baroco lassen sich gleichfalls nicht für eine indirecte Schlußfolgerung in der zweiten Figur verwenden.

Somit verbleiben auch für die indirecte Schlußfolgerung nur dieselben vier Modi, nach welchen die directe Schlußfolgerung geregelt ist. In der dritten Figur gibt es nach Ausschluß von 10 unmöglichen Modis[5] sechs direct concludirende Modi, ferner eben so viele indirect concludirende, bei deren dreien dieselben Prämissen in derselben Ordnung beibehalten werden,[6] während in den übrigen drei von dieser Ordnung

---

[1] Notandum, quod distinctio istorum modorum directe concludentium non debet sumi penes diversitatem conclusionis, quia sic essent plures modi. Nam „Barbara" sicut concludit universalem affirmativam directe, ita etiam concludit particularem affirmativam sibi subalternatam. O. c., qu. 22.

[2] Siehe oben S. 162, Anm. 1.

[3] Bene sequitur: Omne quod est essentia divina est Pater, omnis Filius est essentia divina, igitur omnis Filius est Pater. O. c., qu. 22. Siehe oben S. 161, Anm. 1.

[4] Diese Regeln sind: 1. Ex puris affirmativis nihil sequitur. 2. Majore particulari existente nihil sequitur. 3. Ex puris negativis nihil sequitur. Dazu die Erklärungen der einzelnen Regeln. O. c., c. 23.

[5] Der Ausschluß dieser Modi ergibt sich in Folge der zwei für die Bildung der folgerechten Schlüsse der dritten Figur maßgebenden negativen Regeln: 1. Ex puris particularibus nihil sequitur. 2. Minore negativa nihil sequitur in ista figura. O. c., qu. 24.

[6] V. g. isti tres: Darapti, Disamis et Datisi. Probatur, quia in quolibet istorum modorum conclusio convertitur simpliciter; modo ad quaecunque sequitur antecedens, ad eadem sequitur consequens; sed convertens con-

abgegangen wird.[1] Bei den aus modalen Urtheilen zu bildenden Syllogismen wird, ihr Verhältniß zur ersten Schlußfigur betreffend, zwischen direct und indirect concludirenden Schlüßen unterschieden. In Bezug auf die directen Conclusionen gelten folgende Sätze: Urtheile de necessario lassen sensu diviso verstanden schlechthin,[2] sensu compositio geltend nur quantum ad dictum[3] einen giltigen Schluß zu. Aus Urtheilen de possibili sensu composito lassen sich niemals,[4] aus Urtheilen sensu diviso aber dann nicht, wenn das Subject als etwas factisch Seiendes genommen wird,[5] giltige Conclusionen ableiten. In Bezug auf die Möglichkeit indirecter Schlußfolgerungen gelten folgende Regeln: Zwei Urtheile de necessario sind schlechthin keine geeigneten Prämissen einer indirecten Schlußfolgerung.[6] Die mit Negation des Modus Necessarium vorgenommenen Schlußfolgerungen gemäß den Formeln Celarent[7] und Fapesmo[8] sind ungiltig, eben so die mit Affirmation

clusionis sequitur ad conclusionem, quae sequitur ad illas praemissas; igitur ad easdem praemissas sequitur convertens conclusionis, quae et indirecta. Ibid.

[1] V. g. si praemissae istorum trium modorum Felapton, Bocardo, Ferison transponantur, adhuc fit syllogismus ad concludendum eandem conclusionem, quae prius sequebatur, quae tamen postea erit indirecta, facta transpositione praemissarum. Ibid. Die Unbrauchbarkeit der drei Modi Felapton Bocardo, Ferison für eine directe Schlußfolgerung ergibt sich, wenn man an sie den Maßstab der Termini in quibus nulli (siehe oben S. 162, Anm. 2) anlegt

[2] Isti modi non indigent probatione, sed de se sunt evidentes. Nam si modus de necessario est affirmatus, sive dictum sit affirmatum sive negatum, semper tenet syllogismus per dici de omni. O. c., qu. 27.

[3] Necessarium est omne animal esse substantiam; necessarium est omnem hominem esse animal; igitur necessarium est, omnem hominem esse substantiam. Ibid.

[4] Probatur, quia non sequitur: Possibile est omne currens esse asinum; possibile est omnem hominem esse currentem; igitur possibile est, omnem hominem esse asinum. Ibid.

[5] Sit ista, quod de facto omne currens sit equus, tunc arguitur sic: Omne currens potest esse equus, omnis homo potest esse currens, igitur omnis homo potest esse equus. Consequentia non valet, quia praemissae sunt verae et conclusio falsa. Ibid.

[6] Posito, quod nunc Deus sit creans, tunc arguitur: Omnis Deus de necessitate est justus, omnis creans de necessitate est Deus, igitur quoddam justum de necessitate est creans. Praemissae sunt verae et conclusio falsa. Ibid.

[7] Posito quod Deus sit creans, arguitur sic: Nullus justus de necessitate est creans, omnis Deus de necessitate est justus, igitur nullus creans de necessitate est Deus. Praemissae sunt verae et conclusio falsa. Ibid.

[8] Omne creans de necessitate est Deus, nullus justus de necessitate est Deus, igitur quidam Deus de necessitate non est justus. Ibid.

des Modus Necessarium gemäß denselben Formeln[1] vorgenommenen Schlußfolgerungen, es wäre denn, daß das Subject als Seinkönnendes genommen werde, weil dann die Extremitas minor in der Conclusion keine über die Prämissen hinausgehende Weiterung erfährt.[2] Die nach der zweiten Schlußfigur vorgenommenen indirecten Schlußfolgerungen betreffend gilt die Regel, daß sie giltig sind, wenn das Seinkönnende,[3] ungiltig, wenn das factisch Seiende[4] als Subject oder Ausgang der Schlußfolgerung genommen wird. Die indirecten Schlußfolgerungen nach der dritten Figur sind sämmtlich giltig und sämmtlich Erweisungen per impossibile.

Für den Fall, daß eine der Schlußprämissen ein Urtheil de necessario, die andere eine Propositio de inesse ist, gelten folgende Regeln: Steht das modale Urtheil im Obersatze, und ist es ein Urtheil sensu composito, so ist keine logisch giltige Schlußfolgerung möglich;[5] gilt es sensu diviso, so läßt sich nach den vier Modis der ersten

[1] Posito quod sol luceat super nostrum hemisphaerium, tunc arguitur sic: Omnem solem necesse est non esse lunam, omne lucens super nostrum hemisphaerium de necessitate est sol, igitur omnem lunam necesse est non lucere super nostrum hemisphaerium. — Omnis prima causa de necessitate est Deus, omne quod est creans necesse est non esse primam causam, igitur quemdam Deum necesse est esse non creantem. Ibid.

[2] Dieß wird an den Formeln Celarent, Fapesmo, Frisesomorum erwiesen. Denn Celantes wird durch Schlußumkehrung auf Celarent reducirt, Fapesmo und Frisesomorum durch eine Folgerung per impossibile auf Barbara und Darii, und aus dieser Reduction resultirt eine Mischung des Possibile und Necessarium, welche für das Seinkönnende einen giltigen Schluß zuläßt, wenn der Obersatz de possibile ist. Man bilde nach Fapesmo den Schluß: Omne *B* necesse est esse *A*, omne *C* necesse est non esse *B*, quoddam *A* necesse est non esse *C*. Nun nehme man das Gegentheil der Conclusion zusammt dem Obersatze, und es wird das Gegentheil des Untersatzes folgen: Omne *A* potest esse *C*, omne *B* de necessitate est *A*, igitur omne *B* potest esse *C*. Ibid.

[3] Modi secundae figurae valent si subjecta sumantur pro his quae possunt esse, et omnes probantur per impossibile (nach der Formel Baroco). Ibid.

[4] Posito quod nullum sit lucens modo super nostrum hemisphaerium, tunc datur instantia isto modo (nach der Formel Cesare): Omne lucens super nostrum hemisphaerium necesse est non esse solem; omnis planeta lucidissimus de necessitate est sol; igitur omnem planetam lucidissimam necesse est non lucere super nostrum hemisphaerium. Praemissae sunt verae, ut patet ex casu, et tamen conclusio est falsa. Ibid.

[5] Beispiele nach der Formel Barbara: De necessitate omnis homo est risibilis, omnis currens est homo, igitur de necessitate omne currens est

Schlußfigur ein logisch giltiger Nothwendigkeitsschluß ableiten.[1] Die indirect concludirenden Modi der ersten Figur sind auf die bezeichnete Anordnung der Prämissen nicht anwendbar.[2] Steht das modale Urtheil im Untersatze, so ergibt sich der ersten Schlußfigur gemäß eine Propositio de inesse, in den negativen Modis de modo negato aber ein Nothwendigkeitsurtheil als Schlußsatz.[3] Ist der Obersatz ein Urtheil de inesse simpliciter,[4] so resultirt, mag der Untersatz sensu composito oder sensu diviso zu verstehen sein, als Schlußsatz ein Nothwendigkeitsurtheil;[5] ein solches ergibt sich unter der Voraussetzung, daß der Untersatz sensu diviso zu verstehen ist, auch dann, wenn der Obersatz nicht ein Urtheil de inesse simpliciter, sondern bloß gemeinhin de inesse ist. Schon oben hörten wir, daß die modalen Urtheile sensu composito eigentlich nur Propositiones de inesse sind; daraus erklärt sich, daß mittelst eines modalen Untersatzes solcher Art aus einem Obersatz de inesse sich keine Nothwendigkeitsaussage als Schlußsatz folgern läßt.[6] Wenn Aristoteles[7] unter die erste Schlußfigur keine Syllogismen mit einer Propositio de inesse als Obersatz und einer Propositio de necessario als

risibile. — Nach der Formel Celarent: De necessitate nullum album est nigrum, omnis homo est albus, igitur de necessitate nullus homo est niger. O. c., qu. 28.

[1] Exemplum de Barbara: Omne *B* necesse est *A*, omne *C* est *B*, igitur omne *C* necesse est *A*. — Nach der Formel Celarent: Nullum quod est *B*, necesse est *A*, omne *C* est *B*, igitur nullum *C* necesse est esse *A*. Ibid.

[2] Probatur per instantiam in terminis, et instatur contra Baralipton per istos terminos: Deus, Causa prima, Creans. Posito quod de facto Deus sit creans, arguitur sic: Omnis prima causa de necessitate est Deus, omne creans est prima causa; non sequitur concludendo indirecte: Igitur quidam Deus de necessitate est creans. Ibid.

[3] Ad negativam de inesse sequitur negativa de necessario de modo negato, ut ad istam: Nullum *B* est *A*, sequitur quod nullum *B* de necessitate est *A*. Ibid.

[4] Duplex est propositio de inesse, quaedam de inesse simpliciter, scil. quae est ut ista: Homo est animal, est de inesse simpliciter secundum Aristotelem, qui ponit mundum aeternum et sic necessario perpetuari; alia est de inesse ut nunc, scil. proportio contingens de inesse. Ibid.

[5] Sequitur: Omnis Deus est prima causa; quoddam justum de necessitate est Deus; igitur quoddam justum de necessitate est prima causa. Ibid.

[6] Non sequitur: Omnis homo currit, de necessitate omne risibile est homo; igitur de necessitate omne risibile currit. Ibid.

[7] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, p. 30. a, lin. 23 f.

Untersatz als giltig aufnimmt, so sind damit nur solche Syllogismen, deren Untersatz ein modales Urtheil sensu composito ist, ausgeschlossen. Die Bemerkung des Duns Scotus, daß, wenn man den Aristoteles nicht in diesem Sinne auffasse, nur Weniges in seiner Philosophie wahr sein würde, gibt abermals von der sichtlichen Tendenz des Duns Scotus, das reine Denken als solches in seiner Macht und Bedeutung zur Geltung zu bringen, Zeugniß. In Bezug auf die zweite Schlußfigur weicht Duns Scotus von Aristoteles darin ab, daß er gegen die allgemeine Regel desselben bestimmte Fälle betont, in welchen sich aus einem bejahenden Urtheile de necessario und einem verneinenden Urtheile de inesse ein Nothwendigkeitsurtheil als Schlußsatz ergebe.[1] Bezüglich der dritten Figur behauptet er, daß für den Fall, als der Obersatz de necessario, der Untersatz de inesse sei, in allen sechs Modis derselben ein Nothwendigkeitsurtheil als Schlußsatz möglich sei; Aristoteles gibt dies nur in Bezug auf den ersten, dritten, fünften Modus dieser Figur zu. Umgekehrt aber erkennt Aristoteles für den Fall, daß der Obersatz eine Propositio de inesse, der Untersatz ein Nothwendigkeitsurtheil ist, dem zweiten, vierten, sechsten Modus der dritten Figur die Eigenschaft zu, ein Nothwendigkeitsurtheil als Schlußsatz zu ergeben, während dieß Duns Scotus für alle sechs Modi dieser Figur in Abrede stellt.

Die Contingenzsyllogismen können gebildet werden durch Anwendung zweier Contingenzurtheile als Ober- und Untersatz des Syllogismus, oder durch Verbindung eines Contingenzurtheiles mit einem Urtheile anderer Art, um damit die Prämissen eines Schlusses zu gewinnen. Sind beide Prämissen Contingenzurtheile, so gelten folgende Regeln: In der ersten Figur eignen sich alle vier Modi zur Erzielung logisch giltiger Schlüsse, wenn zum Subjecte des Obersatzes ein Seinkönnendes genommen wird.[2] Sind beide Prämissen Sätze de contingenti, und werden beide de modo affirmato genommen, so gilt von jenen vier Modis kein

[1] Cesare et Festino valent ad concludendum de necessario, si major, quae est universalis, sit de inesse simpliciter et major de necessario. O. c., qu. 29. — Camestres et Baroco valent ad concludendum de necessario, si major sit de necessario, pro his quae possunt esse, et minor de inesse sit necessaria, licet non de necessario. Ibid.

[2] Probatur, quia omnes isti modi tenent directe per dici de omni et de nullo. O. c., qu. 31.

einziger.[1] Für die Modi der zweiter Figur gelten die Regeln, daß bei zwei Prämissen de possibili, welche sensu diviso zu verstehen sind, und deren Subjecte das Seinkönnende sind, ein Schlußsatz de possibili sich ergibt;[2] sonst ergibt sich allezeit ein negativer Schlußsatz de inesse.[3] In der dritten Figur gelten alle Modi zur Erzielung eines Schlußsatzes de possibili aus zwei sensu diviso zu verstehenden Prämissen de possibili,[4] vorausgesetzt, daß die Subjecte derselben Seinkönnendes bezeichnen.[5]

Werden ein Contingenzurtheil und ein Satz de inesse als Prämissen zusammengestellt, so gelten für die erste Schlußfigur folgende Regeln: Aus der Verbindung eines Urtheiles de inesse mit einem Contingenzurtheile sensu composito ergibt sich kein giltiger Schluß,[6] es wäre denn, daß der Satz de inesse ein Inesse simpliciter besagen würde.[7] Ist das Contingenzurtheil sensu diviso zu verstehen,

---

[1] Exemplum, sumendo terminos in quibus nulli: Omnis homo potest esse currens vel etiam non currens; omnis equus potest esse currens vel etiam non currens; igitur omnis equus potest esse homo, non sequitur, imo stat universalis negativa de necessario. Ibid.

[2] V. g. arguendo sic: Nullum quod potest esse *B*, potest esse *A*; omne *C* potest esse *B*; igitur nullum *C* potest esse *A*. Quia detur oppositum conclusionis, quod aliquod *C* potest esse *A* et jungatur cum majore arguendo sic: Nullum *B* potest esse *A*, quoddam *C* potest esse *B*, igitur quoddam *C* non potest esse *A*, quae contradicit praemissae majori. Ibid.

[3] Sequitur: Omne quod est *B*, potest esse *A*; nullum quod est *C*, potest esse *A*; igitur nullum *B* est *C*. Ibid.

[4] Probatur, quia omnes illi modi probantur per syllogismum expositorium, v. g. in Darapti: Omne *B* potest esse *A*, omne *B* potest esse *C*, igitur quoddam *C* potest esse *A*. Quia signatur aliquod *B*, de quo dicitur in majore, quod ipsum potest esse *A*, tunc illud idem *B* est *C*, quia in minori dicitur, quod omne *B* est *C*; igitur sequitur expositorie, quod aliquod *C* est *A*. Et ita probatur de aliis modis. Ibid.

[5] Si subjecta sumantur pro his quae sunt, non valet syllogismus, quia non sequitur, posito quod nihil sit currens nisi asinus: Omnis homo potest videre, omnis homo potest currere, igitur quoddam currens potest videre. Ibid.

[6] Probatur per terminos in quibus omni et nulli. Posito de facto, quod Deus sit creans, arguitur sic: Omne creans est Deus, omnem primam causam contingit esse creantem, tamen cum istis stat, quod omnis prima causa est de necessitate Deus. ... Contingit omne currens esse hominem, omnis equus est currens; posito quod ita sit, cum istis stat, omnem equum necesse est non esse hominem. O. c., qu. 32.

[7] Causa hujus est, quia illa de inesse simpliciter, quia est necessaria, est possibilis et cuilibet alteri possibili compossibilis. Ibid.

ſo iſt ein Schluß nach allen vier Modis der erſten Figur zuläſſig, wofern das Contingenzurtheil im Oberſatz ſteht; [1] für den Fall aber, daß es im Unterſatz ſteht, nur dann, wenn der Oberſatz ein Urtheil de inesse simpliciter iſt. [2] In der zweiten Schlußfigur iſt eine Combination eines Contingenzurtheiles mit einem Satze de inesse nicht möglich, außer es wäre der Oberſatz de inesse simpliciter. Die Combination einer Prämiſſe de inesse de modo negato mit einer Prämiſſe de contingenti ad utrumlibet iſt nicht zuläſſig, [3] wol aber die Combination einer Prämiſſe de inesse mit einer anderen Möglichkeitsausſage de modo negato. [4] In Bezug auf die dritte Figur verweiſt Duns Scotus einfach auf den Text des Ariſtoteles. [5]

Daß die Verbindung einer Nothwendigkeitsausſage sensu composito mit einem Urtheile de possibili oder de contingenti [6] einen Schlußſatz de possibili zulaſſe, unterliegt keinen Bedenken. Es kann ſich alſo nur darum handeln, wie die Sache ſich geſtalte, wenn die Nothwendigkeitsausſage sensu diviso gilt. In dieſem Falle wird, wenn der Oberſatz de contingenti aut possibili, der Unterſatz de necessario iſt, in allen Modis der erſten Figur der Schlußſatz nach Beſchaffenheit des Oberſatzes geformt. Iſt der Oberſatz de necessario

[1] Probatur, quia vel major est de possibili pro his quae sunt vel pro his quae possunt esse. Si pro his quae sunt, tunc syllogismus tenet immediate per dici de omni, arguendo sic: Omne quod est *B*, potest esse *A*, omne *C* est *B*, igitur omne *C* potest esse *A*. Si vero major sit de possibili pro his quae possunt esse, tunc si ad illam de inesse sequatur illa de possibili, sequitur, quod adhuc fiet syllogismus perfectus ex majori de possibili pro his quae possunt esse, et minore de possibili, quae sequitur ad illam de inesse. Ibid.

[2] Quia ad illam de inesse simpliciter sequitur una de possibili pro his quae possunt esse. Ibid.

[3] Beiſpiel mit Terminis de omni: Omnem partem zodiaci contingit non oriri, omnis pars zodiaci contingit non oriri, omnis pars zodiaci existens in oriente oritur. Der daraus abzuleitende allgemein verneinende Schluß paßt in keinen Modus der zweiten Figur: Omnem partem zodiaci existentem in oriente necesse est esse partem zodiaci. — Mit Terminis de quibus nulli: Omnem lunam contingit non lucere, omnis sol lucet; der daraus abzuleitende allgemein verneinende Schluß paßt nicht in die zweite Figur: Omnem solem necesse est non esse lunam. Ibid.

[4] V. g.: Nullum *B* potest esse *A*, omne *C* est *A*, igitur nullum *C* potest esse *B*. Ibid.

[5] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, c. 21, p. 39. b, lin. 8 ff.

[6] Analyt. Prior. I, qu. 33.

und seine Aussage auf ein Seinkönnendes bezüglich, so entfällt als Schlußsatz ein Nothwendigkeitsurtheil. Bezieht sich die Aussage des Obersatzes auf factisch Seiendes, so ist keine logisch giltige Folgerung möglich.[1] In der zweiten Figur ergibt sich für den Fall, daß eine der Prämissen de necessario, die andere de contingenti oder possibili ist, und Seinkönnendes zum Subjecte genommen wird, als Schlußsatz ein Nothwendigkeitsurtheil, während, wenn factisch Seiendes zum Subject genommen wird, eine logisch giltige Schlußfolgerung nicht möglich ist.[2] In der dritten Figur sind alle Schlüsse Nothwendigkeitsschlüsse oder Schlüsse de contingenti oder possibili, je nachdem das Nothwendigkeitsurtheil im Obersatze oder Untersatze steht. Bei verneinenden Vordersätzen gelten für die erste Figur folgende Regeln: Ist der Obersatz eine Propositiön de possibili aut contingenti negato, so ergibt sich auch ein dem entsprechender Schlußsatz. Ein Obersatz de necessario negato macht eine Schlußfolgerung unmöglich, wenn er sich auf factisch Seiendes bezieht; bezieht er sich auf Seinkönnendes, so ergibt sich ein Nothwendigkeitsurtheil als Schlußsatz. In der zweiten Figur läßt ein negativer Obersatz de necessario negativo in Verbindung mit einem affirmativen Untersatz de possibili aut contingenti keinen giltigen Schluß zu.[3] Ist die negative Prämisse de possibili negato in Bezug auf das Seinkönnende und die affirmative Prämisse de necessario, so lautet der Schlußsatz de possibili negato. Hat die negative Prämisse auf factisch Seiendes Bezug, so wird ein negatives Urtheil de inesse erschlossen. Die Verbindung eines negativen Contingenzurtheiles als Verneinung

---

[1] Z. B. Omnem planetam lucentem super nostrum hemisphaerium necesse est esse solem; omnem lunam contingit esse planetam lucentem super nostrum hemisphaerium. L. c. Jeder Schlußsatz, der hieraus gefolgert werden sollte, sei er de inesse, de necessario, de contingenti, ist verfehlt.

[2] Unmöglich ist eine Schlußfolgerung aus folgenden Vordersätzen: Omnem planetam lucentem super nostrum hemisphaerium necesse est non carere luce; omnem lunam contingit carere luce. Falsch wäre der Schluß: Igitur omnem lunam necesse est non lucere super hemisphaerium nostrum. Ibid.

[3] Posito quod tota luna sit eclipsata, tunc haec est vera: Nullum quod est lucens, necesse est esse infimam planetam; omnem lunam contingit lucere. Falsch aber der Schluß: Omnem lunam possibile est esse planetam infimum. — Nullum quod est currens necesse et videre, omnem hominem contingit currere. Unzulässig der Schluß: Ergo nullum hominem contingit videre. Ibid.

ad utrumlibet mit einem Bejahungssatze de necessario läßt keine logische Folgerung zu.[1]

Nach Durchsprechung der bisher behandelten Arten des Syllogismus stellt sich Duns Scotus die Frage, ob in den drei Schlußfiguren, unter welche alle logisch giltigen Schlüsse der bisher besprochenen Schlußweisen einzubeziehen sind, noch andere nicht unter irgend eine der drei Figuren gehörige Schlüsse möglich seien. Er bemerkt vorerst, daß der hypothetische Syllogismus[2] nicht unter dieselben gehöre, und überhaupt keine stringente Schlußform sei.[3] In der Zurückweisung dieser von Boethius ausführlich behandelten und von den Arabern Alfarabi und Avicenna[4] bevorworteten Schlußweise hat Duns Scotus bereits Thomas Aquinas zu seinem Vorgänger,[5] der freilich aus einem anderen Motive und in einem anderen Sinne als Duns Scotus dieselbe ablehnt, nämlich wegen der an ihr nicht zu erweisenden Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, während Duns Scotus in dem Mangel der zur formalen Denkgiltigkeit erforderlichen Requisite den Grund ihrer Unzulässigkeit erkennt. Vom Syllogismus hypotheticus ist der Syllogismus ex hypothesi[6] zu unterscheiden, der gleichfalls unter keine der drei Schlußfiguren paßt, und virtuell gleichfalls ein Syllogismus hypotheticus ist, sofern nämlich der eigentlich beabsichtigte Schlußsatz mittelst einer Suppositon[7] aus einem zunächst und unmittelbar schon eruirten Schlußsatz

---

[1] Z. B. Nullum omnipotentem contingit esse causam primam; igitur nullum Deum necesse est esse omnipotentem. Die Prämissen sind wahr, der Schluß falsch.

[2] Syllogismus hypotheticus vocatur, qui habet alteram vel ambas praemissas hypotheticas. O. c., qu. 34.

[3] In syllogismo hypothetico non est debita subjectio et praedicatio medii termini respectu extremorum in praemissis, igitur syllogismus hypotheticus non fit in aliqua trium figurarum. Ibid.

[4] Siehe Prantl III, S. 310 und 358.

[5] Vgl. Thomas Aquinas Periherm. I, lect. 1: Hypothetica enunciatio non continet absolutam veritatem, cujus cognitio requiritur in demonstratione . . . sed significat aliquid verum ex suppositione . . . Et ideo Aristoteles praetermisit tractatum de hypotheticis enunciationibus et syllogismis.

[6] Vocatur syllogismus ex hypothesi, qui immediate non infert conclusionem intentam, sed unam aliam primo, et postea virtute alicujus conditionis suppositae ex conclusione, quae prius infertur, infertur conclusio principaliter intenta. Analyt. Prior. I, qu. 34.

[7] Ponit Aristoteles exemplum, ut supponamus primo, quod idem sit judicium de istis duabus: Contrariorum est eadem potestas; et: Contrariorum

gefolgert wird. Duns Scotus stellt dem Syllogismus ex hypothesi den Syllogismus ostensivus[1] gegenüber, muß aber, da die Bezeichnung des Syllogismus ex hypothesi einen mehrfachen Sinn haben kann,[2] auch die Bezeichnung des Syllogismus ex hypothesi in mehrfachem Sinne nehmen. Die Bezeichnung Syllogismus ostensivus kann ratione illationis und ratione probationis gemeint sein; in dem eben Erwähnten gilt sie ratione probationis, und bedeutet einen Syllogismus, dessen Prämissen ohne Zuhilfenahme einer in denselben nicht enthaltenen Suppositiön zur Erweisung des beabsichtigten Satzes ausreichen. Der ihm gegenüberstehende Syllogismus ex hypothesi heißt bei Aristoteles Syllogismus ad transsumtum,[3] und hat diesen Namen daher, daß das aus dem vorläufigen Hilfssyllogismus Erhärtete als Prämisse herübergenommen wird,[4] welche in Verbindung mit irgend einer Suppositiön zur Gewinnung des eigentlich beabsichtigten Schlußsatzes verhelfen soll.[5] Es gibt noch eine andere Form des Syllogismus ex hypothesi, jene nämlich, welche zur Erhärtung der Nothwendigkeit der Abfolge des Schlußsatzes aus den Prämissen dient.

Unter diese Art des Syllogismus ex hypothesi sind einzubeziehen und auf sie zurückzuführen der Syllogismus expositorius, ferner alle Modi der drei Schlußfiguren, sofern in denselben die Evidenz der Schlußfolgerung auf eine bestimmte Voraussetzung

---

est eadem disciplina. Tunc si velimus probare, quod contrariorum est eadem disciplina, debemus nos transferre ad syllogizandum istam: Contrariorum est eadem potestas, et tunc possumus inferre conclusionem intentam, scil. quod contrariorum est eadem disciplina. Ibid.

[1] Vocatur syllogismus ostensivus, qui immediate infert conclusionem intentam. Ibid.

[2] Analyt. Prior. II, qu. 1.

[3] Quia, quando debemus probare unum, transferemus nos ad probandum aliud, ex quo virtute alicujus suppositionis inferimus intentum. Ibid.

[4] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, p. 41. a, lin. 38 ff.: ἐν ἅπασι γὰρ (scil. in omnibus syllogismis ex hypotesi) ὁ μὲν συλλογισμὸς γίνεται πρὸς τὸ μεταλαμβανόμενον, τὸ δ' ἐξ ἀρχῆς περαίνεται δι' ὁμολογίας ἤ τινος ἄλλης ὑποθέσεως κ. τ. λ.

[5] V. g. volens probare quod „omnis homo est risibilis", si transferat se ad probandum istam syllogistice, quod „omne animal rationale est risibile", et postea ex illa probata probat per illam suppositionem: „Quidquid praedicatur de definitione, praedicatur de definito", tunc infertur conclusio principaliter intenta, scil. quod „omnis homo est risibilis". Ibid.

gegründet ist,[1] Syllogismen mit Prämissen differenter Art,[2] die von Aristoteles aufgestellte und nachstehend sofort zu erörternde Schlußform: Cui nulli inest B, et C,[3] der aus unbegrenzten Terminis gebildete negative Syllogismus: Nullum non B est A, omne C est B, ergo nullum C est A,[4] endlich alle jene Fälle, in welchen aus rein particulären oder rein negativen Prämissen ein logisch giltiger Schluß abgeleitet wird.

Die eben erwähnte Schlußform Cui nulli inest B, et C, gehört in das Capitel vom Zirkelsyllogismus,[5] dessen logische Zulässigkeit im 13. Jahrhundert von Mehreren bestritten worden war. Man versteht unter einem Zirkelsyllogismus einen Syllogismus, welcher sich unter Anknüpfung an den Schlußsatz eines bestimmten Syllogismus auf eine der Prämissen desselben zurückbezieht, die er durch die Umkehrung der anderen zu erhärten strebt.[6] Der Zirkelsyllogismus ist nicht unbedingt anwendbar. Er ist nicht zulässig in den Modis particularibus,[7] und hat in den Modis negativis keine formelle Giltigkeit.[8] Wenn nun dennoch Aristoteles behauptet, daß man in modo negato eine affirmative Prämisse durch einen Zirkelsyllogismus erhärten könne,[9]

---

[1] V. g. quod nullus terminus, ex quo constituitur syllogismus, supponat appropriate pro aliqua re quae est eadem cuilibet diversarum rerum (Ibid.). Beispiele siehe oben S. 161, Anm. 7 und S. 162, Anm. 1.

[2] V. c. Aristoteles ponit quod ex majori de inesse et minori de contingenti fiat bonus syllogismus. Ibid.

[3] Iste terminus non tenet nisi ex suppositione quod termini supponant pro alio, et cum hoc, quod termini sunt negative convertibiles Ibid. Siehe unten Anm. 9, und S. 175, Anm. 1.

[4] Quia arguitur ex quatuor terminis; igitur de forma non valet, nisi ex suppositione quod medium in praemissis differat solum secundum finitum et infinitum, ita quod in una praemissa accipiatur medium infinite, et in alia finite. Ibid.

[5] Vgl. Aristot. Analyt Prior. II, c. 5.

[6] Syllogizare circulariter est ex conclusione et conversa unius praemissarum inferre aliam praemissam Analyt. Prior. II, qu. 4.

[7] Quia in modis particularibus praemissa universalis non potest syllogizari universaliter. Ibid.

[8] Quod probatur, quia nunquam sequitur affirmative syllogistice et gratia formae, nisi ex ambabus affirmativis. Ibid.

[9] V. g. sit prius syllogismus iste: Nullum *B* est *A*, omne *C* est *B*, igitur nullum *C* est *A*. Convertitur major: Nullum *B* est *A*, in istam: Cui nulli inest *A*, huic omni inest *B*; sed nullum *C* est *A*, ut dicit conclusio, igitur omne *C* est *B*, quae fuerat minor inferenda. Ibid.

so kann er damit nicht gesagt haben wollen, daß diese Syllogization formæ gratia gelte, da, um die Sache in concreto zu veranschaulichen, in dem unter dem Texte angeführten Beispiel weder die Umkehrung der Major,[1] noch die auf Grundlage der umgekehrten Major vorgenommene syllogistische Argumentation[2] die Bedeutung einer Consequentia formalis ansprechen kann. Seine Meinung kann daher nur diese gewesen sein, daß die nicht gemeinhin giltige Schlußweise doch unter bestimmten einschränkenden Bedingungen zulässig sei und einen guten Syllogismus ergebe. Diese Bedingungen sind, daß die Termini der negativen Prämisse negativ convertibel seien,[3] und daß alle Termini, aus welchen zur Erbringung der affirmativen Prämisse argumentirt wird, eine suppositive Bedeutung haben.[4] Diese letztere Bedingung hat eine augenscheinliche Beziehung auf einen der von Robert Kilwardby a. 1270 censurirten logischen Sätze,[5] dessen unbeanstandete Geltung die Möglichkeit der Zirkelsyllogismen in den Modis negatis aufgehoben hätte.[6]

---

[1] Non est consequentia formalis: Nullum *B* est *A*, igitur cui nulli inest *A*, huic omni inest *B*; quia non sequitur: Nullum animal est planta; igitur cui nulli inest planta, huic omni inest animal. Ibid.

[2] Haec consequentia non est formalis: Cui nulli inest *B*, huic omni inest *A*, sed etc. (siehe oben S. 174, Anm. 9). Quod patet arguendo sic: Cui nulli inest substantia, huic omni inest accidens; sed nulla chimaera est accidens; igitur omnis chimaera est accidens. Praemissae sunt verae, et conclusio falsa. Ibid.

[3] Aliter illa conversiva, quam facit Aristoteles, non valeret. Unde isti termini: Substantia, Accidens, sic sunt negative convertibiles; similiter omnes termini contradictorii, sicut homo, non homo. Ideo bene sequitur: Nullus homo est non homo; igitur cui nulli inest non homo, huic omni inest homo. Ibid.

[4] Causa hujus est, quia negativa de praedicato finito non potest mutari in affirmativam de praedicato infinito, nisi supposita constantia terminorum. Modo iste syllogismus, quem facit Aristoteles, aequipollet illi: Omne non *B* est *A*; *C* est *A*; igitur omne *C* est *B*. Quia si minor mutetur in affirmativam de praedicato infinito, tunc est evidens syllogismus arguendo sic: Omne non *A* est *B*, omne *C* est non *A*, igitur omne *C* est *B*. Ibid.

[5] Der censurirte Satz lautet: Ex negativa de praedicato finito sequitur affirmativa de praedicato infinito sine constantia subjecti. Vgl. vor. Anm.

[6] Syllogismus ostensivus per ea quae expressa sunt in praemissis probat conclusionem sine alia suppositione, quae non ponitur in praemissis, et isto modo proprie dicitur syllogismus ostensivus; et sic nec syllogismus ad impossibile nec syllogismus ad transsumtum dicetur ostensivus. O. c., II, qu. 1.

Dem Syllogismus ostensivus ratione probationis steht neben dem Syllogismus ex hypothesi auch der Syllogismus ad impossibile gegenüber,[1] der mitunter auch Syllogismus per impossibile heißt,[2] und beziehungsweise als eine Schlußweise per falsum[3] oder ad falsum[4] bezeichnet werden kann. Der Syllogismus ad impossibile darf nicht so schlechthin, wie es schon geschah, mit dem Syllogismus conversionis[5] identificirt oder als eine Untergattung desselben genommen werden. Er unterscheidet sich von letzterem wesentlich darin, daß er nicht einen anderen Syllogismus voraussetzt, daß die eine seiner Prämissen wahr, die andere falsch sein muß, während der Syllogismus conversionis zwei wahre oder zwei falsche Prämissen haben kann, daß der Syllogismus ad impossibile ein enger begrenztes Gebiet seiner Anwendbarkeit hat als der Syllogismus conversivus,[6] und endlich auch einen anderen Zweck als dieser anstrebt.[7] Beide Arten von Syllogismen treffen aber darin zusammen, daß sie genau in denselben Figuren und Modis möglich sind, und daß jeder derselben vom Gegentheile irgend einer Conclusion aus argumentirt.[8] Darum sagt Aristoteles, daß beide Schlußarten einander ähnlich seien, obschon sie von einander zu unterscheiden seien.[9]

---

[1] Syllogismus ad impossibile dicitur, quando ex opposito conclusionis probandae cum manifeste vero coassumto aliquo infertur manifeste falsum. O. c., II, qu. 5.

[2] Hoc est secundum diversas rationes, quia ea ratione, qua infert conclusionem impossibilem, vocatur Ad impossibile; sed ea ratione, qua una praemissarum, quam assumit, est impossibilis, vocatur Per impossibile. Ibid.

[3] Potest vocari per falsum, quando neutra praemissarum est impossibilis, sed altera sit falsa. Ibid.

[4] Ex eo, quod concludit conclusionem falsam, quae non est impossibilis. Ibid.

[5] Syllogismus conversivus est ex opposito conclusionis syllogismi prioris et una praemissarum inferre oppositum alterius praemissae. Ibid.

[6] Omnis syllogismus de facto potest dici conversivus, supposito quod sit unus alter syllogismus factus ex opposita suae conclusionis et una praemissarum ad aliam praemissam; sed non omnis syllogismus potest dici syllogismus ad impossibile, quia syllogismus demonstrativus ostensivus non dicitur ad impossibile. Ibid.

[7] Syllogismus ad impossibile ordinatur finaliter ad probandum conclusionem, quae principaliter intenditur; sed syllogismus conversivus non ordinatur ad probandum conclusionem, sed alium syllogismum. Ibid.

[8] Nam syllogismus conversivus syllogizat ex opposito conclusionis prioris syllogismi; sed syllogimus ad impossibile syllogizat ex opposito conclusionis, quam opponens intendit principaliter probare. Ibid.

[9] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. II (c. 11), p. 61. a, lin. 21 ff.

Duns Scotus hebt aus dem zweiten Buche der Analytica Priora des Aristoteles nur wenige Fragen heraus, und dieß wol darum, weil ihn an demselben hauptsächlich nur die auf das denkstrenge Vorgehen bezüglichen Materien interessirten, alles Andere aber, worin die Logik an den Bereich der Rhetorik grenzt oder mit derselben sich berührt, von seinen Zwecken abseits lag. So fragt er noch, ob ein Syllogismus ex oppositis [1] zulässig sei, ob eine Petitio principii schlechthin gegen die Regeln der Syllogistik verstoße, welche Erfordernisse an eine gute Induction zu stellen seien. Er legt dem Syllogismus ex oppositis, der in der ersten Figur gar nicht möglich ist, nur geringen Werth bei; er reiche nur aus, die Falschheit eines Schlusses zu ermitteln, und möge seine besten Dienste dem Disputator leisten. Bezüglich der Petitiones principii [2] unterscheidet Duns Scotus zwischen solchen, welche den Syllogismus selbst seiner rein formellen Anlage nach als verfehlt erscheinen lassen, so daß er eigentlich gar kein Syllogismus ist, und zwischen anderen, mit welchen zwar die Richtigkeit der formalen Construction des Syllogismus zusammenbesteht, ohne daß aber der regelrecht abgeleitete Schlußsatz erwiesen wäre, weil er auf einer unerwiesenen Voraussetzung beruht. Da es nicht zum Begriffe des Syllogismus gehört, daß er seinen Schlußsatz erweise, [3] so kann derartigen regelrechten Syllogismen der Charakter eines wirklichen Syllogismus nicht abgesprochen werden; denn ein solcher besteht zusammen mit der Falschheit der Prämissen, und auch der logisch giltige Syllogismus circularis schließt eine Petitio principii entweder in seinem ersten oder in seinem zweiten Syllogismus in sich. In keinem Falle aber entspricht der auf einer Petitio principii beruhende Syllogismus den Anforderungen, welche an die Beschaffenheit eines dialektischen oder demonstrativen Syllogismus gestellt

---

[1] Syllogismus ex oppositis vocatur ille, cujus praemissae sunt ad invicem contrariae vel contradictoriae secundum affirmationem et negationem, arguendo sic: Nullum studiosum est disciplina; omnis disciplina est studiosa; igitur nulla disciplina est disciplina. O. c., qu. 6.

[2] Petere principium est sumere conclusionem non probatam ad sui ipsius probationem. O. c., II, qu. 7.

[3] Non est de ratione syllogismi probare suam conclusionem. Igitur non repugnat rationi syllogismi, quia in ipso possit esse petitio principii, videlicet, quia iste est bonus syllogismus: Omne *B* est *A*, omne *C* est *B*, igitur omne *C* est *A*, et tamen iste syllogismus non probat conclusionem. Ibid.

werden. Der Induction[1] spricht Duns Scotus den Charakter eines stricten Erweises nur dann zu, wenn sie auf einer erschöpfenden Inducirung alles Einzelnen beruht; und die Evidenz der stricten Erweisung ist selbst wieder durch den Nachweis der absoluten Vollständigkeit der Induction bedingt. Der Nachweis müßte durch Coassumtion einer Propositio universalis erbracht werden, durch deren vermittelnde Beiziehung der Inductionsbeweis sich in einen Syllogismus verwandeln würde. Somit ist die ratiocinativ vermittelte Denkgewißheit durchgängig auf den Syllogismus gestützt.

Man unterscheidet am Syllogismus Materie und Form. Die Requisite eines Syllogismus ex parte materiae sind, daß drei Termini und zwei aus diesen gebildete Vordersätze als die nothwendigen Vorbedingungen einer syllogistischen Schlußfolgerung vorhanden sind.[2] Falsche Prämissen, aus welchen eine logisch giltige Folgerung gezogen wird, begründen wol auch einen materialen Defect des Syllogismus, aber keinen solchen, welcher gegen den formalen Charakter des Syllogismus als solchen verstieße, daher Syllogismi in materia peccantes wirkliche Syllogismen sind.[3] Der Syllogismus als solcher verhält sich zum dialektischen und demonstrativen Syllogismus, wie der rein mathematisch gedachte Zirkel sich zu einem hölzernen oder ehernen Zirkel verhält; die Requisite eines wirklichen Syllogismus als solchen sind keine anderen als jene drei, welche auf Figura, Modus und necessaria illatio sich beziehen.[4] Vom wirklichen Syllogismus ist als Scheinsyllogismus der sophistische Syllogismus zu unterscheiden, der ein Syllogismus peccans in forma ist, und zufolge dessen weder den an einen dialektischen Syllogismus, noch den an den Syllogismus als solchen gestellten Forderungen entspricht.[5] Er verstößt gegen die Bedingungen eines dialektischen Syllogismus,

---

[1] O. c., II, qu. 8.

[2] Elench., qu. 4.

[3] Syllogismus non dicitur peccans in materia, quia peccet in materia quae requiritur ad syllogismum simpliciter, sed quia peccat contra specialem, conditionem syllogismi. Elench., qu. 4. — Unter den von Robert Kilwardby censurirten Sätzen lautet einer: Syllogismus peccans in materia non est syllogismus.

[4] Ad Syllogismum tria requiruntur, scil. figura quantum ad dispositionem terminorum, modus quantum ad dispositionem propositionum; et tertio requiritur necessaria illatio ex praemissis. Ibid.

[5] Elench., qu. 7.

sofern er sich auf irgend eine falsche Maxime stützt;[1] sofern aber zufolge dieser falschen Maxime auch die auf das Dici de omni und Dici de nullo gegründete richtige Disposition des Syllogismus unmöglich ist, verstößt er gegen die Bedingungen des Syllogismus schlechthin,[2] indem der Terminus medius in einem zweifachen verschiedenen Sinne genommen wird, wodurch die Subsumtion des Untersatzes unter den Obersatz unmöglich gemacht wird. Diese mit der Verdoppelung des Terminus medius verbundene Sinnesänderung desselben begründet jene Täuschung (fallacia), welche den sophistischen Syllogismus in einen Scheinsyllogismus verkehrt.[3] Duns Scotus unterscheidet mit Aristoteles zwei Hauptarten der Täuschung: Fallaciae in dictione, Fallaciae extra dictionem. Auf erstere werden wir unten in der Darstellung der Erkenntnißlehre des Duns Scotus zurückkommen; hier beschränken wir uns auf die Fallacias extra dictionem, deren Aristoteles sieben aufzählt. Scotus behandelt in seinem Commentar zu den Libris Elenchorum[4] von denselben nur die drei ersten: Fallacia accidentis,[5] Secundum quid ad simpliciter,[6] und

---

[1] Sicut syllogismus dialecticus addit supra syllogismum simpliciter quamdam habitudinem localem vel maximam veram, super quam decurrit sic syllogismus sophisticus qui dicitur peccans in forma, decurrit super quamdam habitudinem localem falsam. V. g. si dicatur: Quia quae potest miles facere, potest et rex; sed miles potest debellare castrum, ergo et rex. Hic est syllogismus dialecticus decurrens super hanc maximam: Quod minus potest, et majus. Exemplum secundi: Si dicatur: Canis currit, coeleste sidus est canis, ergo etc. Hic est syllogismus sophisticus decurrens super hanc maximam falsam: Uni nomini soli correspondet una res sola. Ibid.

[2] Inquantum in isto loco vel in ista falsa habitudine locali (siehe vor. Anm.) non possunt salvari principia syllogismi simpliciter, inquantum syllogismus est, quae sunt dici de omni et dici de nullo, peccat contra syllogismum simpliciter, propter quod omnis fallacia vere variat medium, et variando medium arguitur in quatuor terminis, propter quod omnis fallacia contra utrumque peccat. Ibid.

[3] Das Wesen der Fallacia im Allgemeinen charakterisirt Duns Scotus in folgender Weise: Ad quemlibet locum sophisticum duo requiruntur, scil. apparentia et non existentia. Si enim aliquid appareat et simul cum hoc existat, deceptionem non causat. Similiter si aliquid non existat nec apparentiam habeat, nullam causabit fallaciam. Elench., qu. 19.

[4] Das Mittelalter kannte die Elenchos sophisticos in der Abtheilung in zwei Bücher laut der Uebersetzung des Boethius.

[5] Elench., qq 43—49.

[6] Elench., qq. 50—54.

Ignorantia Elenchi.[1] Von den übrigen vier Fallaciis sind drei derselben: die Petitio principii,[2] die Fallacia consequentis,[3] die Inanspruchnahme der Non causa als Causa[4] theilweise in den Erörterungen über den dialektischen Syllogismus behandelt, so daß er vielleicht aus diesem Grunde auf die Vollendung der Arbeit über die Elenchi verzichtete.[5]

Sechstes Capitel.

Die Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Duns Scotus.

Duns Scotus geht mit allen scholastischen Peripatetikern von dem Satze aus, daß die menschliche Seele ursprünglich sich wie eine Tabula rasa verhalte, und sonach ihren gesammten Erkenntnißinhalt von Außen in sich hineinnehme. Die menschliche Seele ist eine

[1] Elench., qq. 55. 56. Von der Ignorantia Elenchi wird (qu. 55) bemerkt, daß sie eigentlich eine gemeinsame Eigenschaft aller sophistischen Syllogismen sei, daß aber diese gemeinsame Eigenschaft derselben an der in speciellem Sinne so genannten Ignorantia Elenchi als distinctive Eigenschaft hervortrete: Loci sophistici distinguuntur secundum suas causas; sed causa apparentiae in ignorantia elenchi est apparens identitas apparentis contradictionis ad veram contradictionem. Dieses Gebrechen charakterisirt die sophistischen Schlüsse von Seite ihres Verhältnisses zu den dialektischen Syllogismen: Aliqui loci in dictione et aliqui extra ut Secundum quid et simpliciter et Ignorantia Elenchi specialiter peccant contra contradictionem, et contradictio est formale in syllogismo dialectico, quia Aristoteles in primo hujus dicit, quod dialecticae disputationes sunt collectivae contradictionum (λόγοι διαλεκτικοὶ οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοι ἀντιφάσεως. Elench. p. 165. b, lin. 3). Ibid.

[2] Vgl. Analyt. Prior. II, qu. 7. Siehe oben S. 177.

[3] Vgl. Analyt. Prior. I, qu. 10. Siehe oben S. 165.

[4] Vgl. Analyt. Prior. II, qu. 5.

[5] Die aristotelische Schrift περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων zerfällt in drei Abtheilungen, deren erste über die Beschaffenheit und Eigenthümlichkeiten der sophistischen Schlüsse informirt (capp. 1 – 5), die zweite die Verwerthbarkeit derselben zur Widerlegung und Abweisung des Gegners erörtert (capp. 6—15), die dritte vom richtigen Gebrauche dieser Widerlegungsart handelt (capp. 16—30). Duns Scotus beschränkt sich, wie vor ihm Thomas Aquinas in seiner Schrift de fallaciis (vgl. meine Schrift über Thomas Aquinas II, S. 73 ff.) auf Commentirung der ersten Abtheilung; Shyreswood, Lambert von Auxerre und Petrus Hispanus zogen neben der ersten auch noch die zweite Abtheilung in den Bereich ihrer Summae logicae; einen Commentar zum ganzen Werke hat im 13. Jahrhundert bloß Albertus Magnus geliefert.

cognoscitive Substanz, welche mit einem sinnlichen und einem intellectiven Cognitionsvermögen begabt ist, und ihre ersten Erkenntnisse durch Vermittelung der leiblichen Sinne erlangt. Die leiblichen Sinne scheiden sich als sogenannte äußere Sinne vom inneren Sinne ab, welcher im Gegensatze zu ihnen als besonderen Sinnen der Sensus communis heißt. Die Fünfzahl der besonderen Sinne ergibt sich aus den verschiedenen Arten der Immutation, welche die einzelnen Sinne von den auf sie einwirkenden Objecten ihrer specifischen Wahrnehmung erfahren. Es läßt sich im Allgemeinen eine doppelte Immutation denken, eine Immutatio naturalis, durch welche die Species des einwirkenden Objectes den leiblichen Sinn auf reale Weise afficirt, [1] und eine Immutatio animalis, durch welche der leibliche Sinn die Species blos intentional in sich aufnimmt. [2] Dies Letztere hat blos beim Gesichtssinne statt. Bei den übrigen vier Sinnen ist die intentionelle Immutation zugleich auch mit einer natürlichen Immutation verbunden, und zwar in desto höherem Grade, je tiefer der Sinn im Range locirt ist. Die natürliche Immutation ist entweder eine Immutatio ex parte objecti oder ex parte organi. Die erstere kann entweder durch Vermittelung eines motus localis (Gehör), oder einer alterativen Bewegung sich vollziehen (Geruch); [3] die Immutatio ex parte organi ist entweder eine mittelbare (Geschmack), [4] oder eine unmittelbare (Tastsinn), [5] diese letztere somit die gröbste Sinnesaffection. [6] Wie allwärts in der Natur, ist auch hier das Unterste

---

[1] Immutatio naturalis est, secundum quam vel per quam forma recipitur in patiente secundum esse reale et secundum dispositionem materiae consimilem illi, quae est in agente. De anima, qu. 6.

[2] Animalis immutatio est, secundum quam recipitur secundum esse intentionale species objecti agentis in potentiam animalem. Ista autem species sic recepta non denominat subjectum, unde visus non dicitur coloratus proprie, sicut paries dicitur coloratus, quia non recipit colorem naturaliter. Ibid.

[3] Odoratus sentit odorem procedentem ab odorabili secundum quod est alterutrum per calefactionem; unde in hyeme vix odoratur corpus odorabile, praecipue si sit congelatum. Ibid.

[4] Gustus non potest immediate mutari a sapore, qui est ejus objectum, sed mediante humore salivali conjuncto linguae. Ibid.

[5] Organum tactum immutatur a calore vel qualitate sensibili, quae est ejus objectum immediate, vel saltem potest ab ea immediate immutari. Ibid.

[6] Ex his patet ordo potentiarum. Visus cum immutetur tantum intentionaliter, est nobilior sensus et certior, post hunc autem auditus, qui minus materialiter immutatur, quia mediante motu locali, qui tantum est primus

und Niederste das zuerst Vorhandene, was auch bei den aller höheren Sinne beraubten Lebewesen nicht fehlt, während das Höhere und Höchste erst successiv in den aufwärtssteigenden Entwickelungsgraden der sinnlichen Lebewesen hervortritt.

Die Nothwendigkeit, neben den besonderen Sinnen einen Sensus communis anzunehmen,[1] wird von Aristoteles daraus begründet, daß es eine sinnliche Erkenntniß des Unterschiedes der Apperceptionen der besonderen Sinne gebe, welche keinem derselben zugeschrieben werden könne, also ein von ihnen verschiedenes sinnliches Apperceptionsvermögen voraussetze; daß ferner das mit den Apperceptionen der besonderen Sinne verbundene Gefühl der Annehmlichkeit oder Nichtannehmlichkeit ein besonderes sinnliches Wahrnehmungsvermögen voraussetze, das nicht schon mit den besonderen Sinnen als solchen gegeben sei. Avicenna fügt zwei weitere Gründe bei. Es muß in der Seele ein Vermögen für die Aufbewahrung der Sinneseindrücke vorhanden sein, mittelst dessen diese Eindrücke auch nach Vorübergang des Sinneseindruckes vergegenwärtiget werden können; der innere Sinn ist nun entweder selber dieses Aufbewahrungsvermögen oder die denknothwendige Voraussetzung desselben. Wird ein an seiner Spitze glühender Stab im Kreise herumbewegt, so nimmt man einen leuchtenden Kreis wahr, also eine Lichterscheinung an Raumpunkten, in welchen sich die Spitze des Stabes während der Wahrnehmung des Kreises nicht befindet; diese Apperception eines actuell nicht vorhandenen Continuums kann nicht dem besonderen äußeren Sinne, sondern einzig dem von demselben verschiedenen Sensus communis zukommen. Der Sensus communis ist nicht der Complex einer Mehrheit von Vermögen,[2] sondern ein in sich einiges Vermögen, dessen Organ als Vermittelungsorgan allerdings gemischter Natur ist; es verhält sich nämlich als gemeinsame Wurzel der besonderen Sinne, wie das Centrum eines Kreises zu den vom Centrum nach der Peripherie ausgehenden Linien, oder wie ein König, der auf seinem erhabenen Sitze über die Acte seiner Diener, der besonderen Sinne urtheilt, welche

motuum; post hunc olfactus, quia immutatur materialiter ex parte objecti, quod est remotius a potentia quam organum; post hunc gustus, quia immutatur materialiter ex parte organi, sed non immediate cum suo objecto, sed mediante humore extrinseco. Ultimus autem quoad nobilitatem cognitionis est tactus, quia immediate ab objecto suo materialiter immutatur. Ibid.

[1] Anim., qu. 9.

[2] Anim., qu. 10.

dem Sensus communis ihre Objecta propria darbieten. Ueber den Sitz des Organs sind die Ansichten getheilt; die Philosophen (Aristoteles) verlegen denselben in das Herz, die Aerzte (Galenus) in das Haupt. Man kann beide Ansichten mit einander vermitteln, sofern man zwischen dem Herzen als Ursprungsort und dem Gehirne als Vollendungsort des Organes unterscheidet. [1]

Die sinnlichen Erkenntnißkräfte heißen organische Potenzen im Unterschiede vom Intellecte, der eine nicht organische d. h. nicht zur organischen Constitution des durch die Seele belebten Körpers gehörige Potenz ist. Intellectualität und Sensitivität bilden die zwei Hauptclassen der cognoscitiven Vermögen, welche dem Menschen als intellectiv begabten organisch constituirten Körperwesen eigen sind. Diese Grundscheidung der menschlichen Cognitionsvermögen ergibt sich aus der Grundtheilung der Objecte der menschlichen Erkenntniß, welche sich in sinnlich begrenzte, verengerte und in andere von solcher Verengerung und Begrenzung freie Objecte scheiden; [2] die ersteren Objecte erkennt die Seele mittelst des ihr eignenden Leibes, letztere unmittelbar durch sich selbst.

Träger der cognoscitiven Vermögen des Menschen ist die Seele als allgemeines Wirkungsprincip aller Lebensthätigkeit im Menschen. Die Vermögen scheiden sich vom Wesen der Seele nicht real, sondern blos formaliter ab, [3] so wie sie sich gegenseitig formaliter von einander unterscheiden. [4]

Die Rationes formales, welchen gemäß die einzelnen Seelenpotenzen sich von einander unterscheiden, drücken die Bestimmtheiten aus, welche dieselben von den auf sie einwirkenden Objecten empfangen;

---

[1] Imaginandum est ergo, quod a corde ad cerebrum procedunt venae vel nervi, in quibus originaliter continentur organa omnium sensuum; sed in cerebro faciunt conum, a cerebro autem procedunt nervi ad organa exteriora facientes basim, et sic organum sensus communis habet ortum a corde, sed in cerebro habet suum complementum. Ibid.

[2] Rer. princip., qu. 11, art. 3, sect. 2.

[3] Respectus ad operandum sub ratione, qua anima potest operari, constituit in ea universaliter loquendo rationem potentiae, et per illam generalem rationem dicitur anima potens, ut sic ratio potentiae in universali constituatur ex substantia animae ut ex materia et ex respectu ad operandum ut ex forma. Ibid.

[4] Respectus animae ad operationes suas sumuntur et sunt varii secundum rationes formales varias objectorum suorum. Ibid.

daraus erklärt sich, daß Aristoteles sowol das Sentire,[1] als auch das Intelligere[2] als ein Pati bezeichnet. Es wäre jedoch unrichtig, hieraus folgern zu wollen, daß die cognoscitiven Potenzen der Seele, wie auch alle übrigen Potenzen derselben, nicht wahrhaft active Vermögen wären.[3] Aristoteles weist nach,[4] daß die Seele Wirkungsprincip nicht blos der vegetativen, sondern auch der sensitiven Thätigkeit sei; er sagt ferner ausdrücklich[5], daß Sentire und Intelligere Acte seien, die innerhalb des Agens vor sich gehen, so daß das äußere Object nach seiner Ansicht zum mindesten nicht die active Totalursache dieser Acte sein kann. Fiele dem äußeren Objecte als Agens die primäre Rolle zu, so würde damit die cognoscitive Kraft der Seele im Range selbst unter die accidentellen Formen der Sinnesobjecte gestellt. Sentire und Intelligere sind Vitalacte, welche als solche von einem dem Menschen innerlichen Vitalprincipe ausgehen müssen. Wären Sentire und Intelligere ein Pati, so müßten Sentiri und Intelligi als Agere genommen werden, und die leblosen Dinge, welche der Intellection entbehrend Gegenstand des Intelligi sind, vornehmer als der Mensch sein. Das Vegetationsprincip ist unbestritten eine active Potenz; wären die sensitive und intellective Seelenpotenz passiv, so kämen sie, da die activen Potenzen den passiven im Range übergeordnet sind, unter die vegetative Potenz zu stehen. Das unläugbare Pati, welches im Sentire und Intelligere seitens der ihnen entsprechenden Potenz statt hat, beschränkt sich darauf, daß diese Potenzen durch die ihnen präsentirte Species des Objectes auf eine bestimmte Art determinirt, und kraft dieser Determination zur selbstthätigen Uebung des cognoscitiven Actes excitirt werden müssen. Die sensitive Potenz wird durch die in ihrem Organe ihr präsentirte Species des Objectes determinirt und excitirt, die intellective Potenz durch die im Phantasma (sinnliche Vorstellung)

---

[1] Vgl. Aristot. An. II, p. 416. b, lin. 33 ff.: Ἡ αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει . . . δοκεῖ γὰρ ἀλλοιώσίς τις εἶναι.

[2] Ἐι δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. An. III, p. 429. a, lin. 13 ff.

[3] Anim., qu. 12. — 1 dist. 3, qu. 7.

[4] Aristot. An. II, p. 413. b, lin. 1 ff.

[5] Duns Scotus beruft sich auf das neunte Buch der Metaphysik des Aristoteles; der heutige Text der aristotelischen Werke weist die von Scotus gemeinte Stelle in Metaph. VIII, p. 1046. a, lin. 36 ff. vor.

ihr präsentirte Species. Die Unterscheidung und mit dieser die Benennung der Potenzen richtet sich freilich zunächst nach den verschiedenen informirenden Determinationen der Potenzen;[1] dies wird der Grund sein, weshalb Aristoteles sagt, daß jenen Potenzen mehr ein Pati als ein Agere zukomme.

Zwischen den einzelnen cognoscitiven Potenzen findet ein bestimmtes Ordnungsverhältniß statt, zufolge dessen die Thätigkeit jeder niederen in jener der nächst höheren, und die Thätigkeit aller in jener der höchsten sich zu vollenden hat: der Sensus particularis in der Imaginativa oder Phantasia, diese in der Ratio oder im Intellect.[2] Dieses Ordnungsverhältniß der cognoscitiven Potenzen ist ein Reflex der inneren Wesensverhältnisse des Menschen, zufolge dessen sich dasjenige, was zum Esse hominis gehört, im Esse humanum zu vollenden hat.[3] Die sensitiven Apprehensionen bleiben unvollkommen, ja schließen sogar Täuschungen in sich,[4] so lange sie nicht in die Intellectivcognition aufgenommen werden, in deren Lichte sie sich zu vollenden haben. Das Wirken des Intellectes gleicht in dieser Beziehung jenem der Sonne, welche als Causa universalis die generativen Thätigkeiten der terrestrischen Potenzen vollenden hilft.[5] Und gleichwie die Wirksamkeit der Sonne den Wirksamkeiten der Erdkräfte immanent ist, und kraft dieser Immanenz jenen zur vollendeten Ausgeburt verhilft, so durchdringt der Intellect die cognoscitiven Thätigkeiten der sensitiven Potenzen, und führt sie hiedurch ihrem Abschluß

[1] Non enim aliquid dicitur formaliter tale, quia illud efficiat, sicut sol non dicitur calidus, licet calorem efficiat; sed quia talem formam recipit, ab illa forma denominatur. Anim., qu. 12.

[2] Rer. princip., qu. 13, art. 2, sect. 2.

[3] Sicut esse humanum in ratione perficientis est praesens omni alii esse in homine, sic potentia, quae consequitur hominem in quantum homo, est praesens in ratione perficientis omnibus aliis potentiis, quae consequuntur hominem secundum alios modos essendi, ergo omnibus sensitivis. O. c., qu. 13, art. 2, sect. 1.

[4] Judicat enim solem bipedalem visus, quod judicium falsum est et monstruosum . . . . In phreneticis, quia non conjunguntur actiones sensuum cum actione ipsius intellectus, omnes sunt indebitae, incompletae, nec in debitum finem ordinatae. Hoc patet in dormientibus, in quibus ipsa similitudo rei vera res judicatur. Ibid.

[5] Sicut sol perficit actiones virium inferiorum, sic intellectus perficit praesens actiones omnium virium cognoscitivarum; cum in toto minori mundo sit causa universalis in cognoscendo, sicut sol in generando. Ibid.

und ihrer Vollendung entgegen. Kraft seiner Immanenz in den cognoscitiven Thätigkeiten der sensitiven Potenzen ist der Intellect auch befähiget, die singulären Sinnendinge denkend zu ergreifen, und so schließt sich der durch die Wahrnehmung eines sinnlichen Einzeldinges angeregte seelische Erkenntnißact in einem Kreise ab, dessen Ende in seinen Anfang zurückgeht.[1] Das erläuternde Bild für diese, das Einzelne ergreifende Thätigkeit des Intellectes hat wieder die Sonne darzubieten, deren universale Thätigkeit in ihrer Vereinigung mit der generativen Thätigkeit einer terrestrischen Potenz sich verengert und auf einen singulären Sonderzweck richtet. So verengert sich auch die intellective Thätigkeit in ihrem Eingehen auf die Apprehension eines Einzelsinnes, durch dessen Organ dem Intellect die Existenz des Einzeldinges nahegebracht wird.[2]

Bei der principiellen, ja fundamentalen Wichtigkeit, welche die Erkenntniß der sinnlichen Singularitäten im Denkzusammenhange des Duns Scotus hat,[3] muß ihm vor Allem daran gelegen sein, die intellective Erkennbarkeit der sinnlichen Singularitäten zu erhärten. Sie ergibt sich ihm aus ontologischen Gründen.[4] Intelligibel ist

---

[1] Duns Scotus findet diese Kreisbewegung des Denkens im Einklange mit der Ordnung der Natur, deren Vorgehen in der Denkthätigkeit sich abbildet und reflectirt: Natura primo intendit individuum vagum, secundo naturam in ipso, tertio individuum signatum, quia est terminus generationis. Ergo talis erit quoque modus intelligendi. Anim., qu. 22.

[2] Sicut nec Sol potest generare pomum, nisi dum sua virtus conjungitur virtuti talis arboris . . . . necesse est, quod actio intellectus contrahatur et determinetur, dum cognoscit actualem existentiam rei sensibilis extra. Et intelligo hanc determinationem et contractionem primo ex parte organi . . . . nam intellectus, dum intelligit esse actuale extrinsecum hujus rei sensibilis, singulariter contrahitur ad organum, non quod utatur organo sicut virtus visiva; sed non cognoscit ipsum, nisi ut est sub sensu in ipsa sensatione . . . . Est etiam haec determinatio et contractio respectu operationis; actio intellectus quamvis sit universalis, ut tamen conjungitur actioni sensus, in praedicta cognitione contrahitur et efficitur una numero cum ea a sensu actionis denominata, ut magis dicatur sensatio quam intellectio, quamvis sensatio non sit actus proprius talis actionis compositae, sed potest dici cognitio particularis, et tamen est una actio sensus et intellectus in praedicta apprehensione actualitatis existentiae rei, quia actio intellectus circa hujusmodi existentiam rei actualem non potest a sensu particulari separari. Ibid.

[3] Cognitio rei sensibilis particularis exterioris est radix omnium cognitionum universalium, et per consequens omnis scientiae. Ibid.

[4] Anim., qu. 22.

alles Entitative als solches; das Singuläre als solches ist ens actu perfectum, daher auch Aristoteles das singuläre Subject als Substanz in eminentem Sinne bezeichnet. Wäre das Singuläre nicht an sich erkennbar, so könnte es auch von Gott und den himmlischen Geistern nicht erkannt werden. Zudem schließt ja der Charakter der Singularität jenen der Universalität nicht aus, sondern ist nur eine Hinzugabe zu diesem, und ist mit demselben derart verwachsen, daß, wie das Singuläre sub ratione universalitatis, so umgekehrt das sub ratione universalitatis Gedachte unter dem Gesichtspunkte seiner singulären Existenz sich fassen läßt. Auch uns Zeitmenschen ist das Singuläre intelligibel; die Induction ist Erweisung des Allgemeinen aus den Singularitäten, die nur auf Grund der Intelligibilität der Singularia Giltigkeit haben kann. Die Namengebung, die über eine unzählbare Menge sinnlicher Einzeldinge sich ausdehnt, ist ein Act, der auf einem vorausgegangenen Intellectionsact fußt; wir haben ein dem Thiere abgehendes Bewußtsein, die singulären Dinge zu erkennen, welches nicht unwahr sein kann, weil sonst der Intellect selber unwahr wäre. Zugegeben ist indeß, daß wir das Singuläre weder sensuell noch intellectiv sub propria singularitatis suae ratione zu erkennen vermögen; zwei nach allen Beziehungen einander vollkommen gleiche sinnliche Einzeldinge von einander zu unterscheiden, liegt außerhalb unseres Vermögens. Ein speculativer Individualist würde bezüglich dieser letzteren Bemerkung Duns Scotus dahin corrigiren, daß es zwei absolut gleiche Dinge überhaupt nicht gebe, weil das zweite derselben eine überflüssige Wiederholung des ersteren wäre.

Die Beschränkungen, unter welchen Duns Scotus die Erkennbarkeit des Singulären als solchen zuläßt, machen einige nähere Verständigungen über die Art der Erkennbarkeit nöthig. Ist auch das Singuläre als solches Erzeuger der Species, durch welche dem Intellecte das Außending präsentirt wird, so ist doch die Actionsweise des Agens in Erzeugung der Species nicht eine Weise des singulären Agens als solchen, sondern der durch dasselbe wirkenden Natur, welche eine im singulär Verschiedenen gleichartige ist, also nicht die propria singularitatis ratio offenbart. Man kann ferner nicht der rein sinnlichen Erkenntniß etwa in Bezug auf die Erkenntniß der Singularität als solcher einen Vorrang vor dem Intellecte zutheilen; denn die sinnliche Erkenntniß des Singulären ist nur dadurch determinirter als die intellective, daß aus ihr die Erkenntniß des universellen Wesens

des Dinges ausgeschlossen ist, ohne daß ihr deßhalb eine distinctere Kenntniß des Singulären zukäme. Die Erkenntniß der absoluten Quiddität des Dinges, oder dessen, was das Ding an sich ist, liegt außer dem Bereiche der sinnlichen Auffassung. Die blos sinnliche Erkenntniß hat überhaupt gar keinen Anspruch auf den Rang eines wirklichen Wissens;[1] Wissen heißt die Wahrheit einer Sache ergreifen, und ist als Ergreifen des Wahren und Bleibenden auch ein bleibender Besitz, während die sinnliche Apperception nur so lange als die sinnliche Einwirkung von außen dauert, und mit dem Aufhören derselben vergeht, so daß wir nach Vorübergang derselben nicht mehr wissen, ob das vorher Appercipirte ist oder nicht ist.[2]

Die sinnliche Erfahrungserkenntniß ist die nothwendige Unterlage aller anderen Erkenntnisse; das Gesammtgebäude der menschlichen Erkenntniß steht auf dem Grunde der sinnlichen Erfahrung.[3] Der natürlichen Ordnung gemäß ist das Niedere die Unterlage des Höheren, das Unvollkommene die Vorbedingung des Vollkommenen, das Communius das Prius im Verhältniß zu dem genauer Determinirten, also auch die sinnliche Erkenntniß ein natürliches Prius im Verhältniß zur intellectiven Erkenntniß, die als solche die vollkommenere, gewissere und actuellere Erkenntniß ist. Von der sinnlichen Erkenntniß gilt, was gemeinhin vom Unvollkommenen und Unvollendeten gilt, daß sie Wurzel, Ursprung und Samengrund der vollendeten Erkenntniß ist. Alle Erkenntniß ist auf Erkenntniß des Esse actualis existentiae gebaut, ohne dessen Apprehension insgemein kein Wissen möglich ist; dieses Esse actualis existentiae wird aber durch Vermittelung der sinnlichen Apperception ergriffen, somit ist ohne dieselbe kein natürlicher Erwerb menschlicher Erkenntniß denkbar. Selbst bei den himmlischen Engelwesen muß ein den menschlichen Sinnen analoges Vermögen als Vehikel des Esse actuale angenommen werden;[4] man müßte

[1] Rer. princip., qu. 13, art. 1, sect. 7.

[2] Aristoteles enim dicit sexto Ethic., quod particularia contingentia, si extra speculari fiant, jam non scimus, utrum sint an non sint (ibid.). Die bezügliche Stelle des Aristoteles (Ethica Nicomach. VI, p. 1139. b, lin. 20 f.) lautet: Πάντες ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν, τὰ δ'ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει ἔι μή.

[3] Rer. princip., qu. 13, art. 1, sectt 8 et 9.

[4] Oportet, quod in angelo et in anima separata sit aliqua vis, per quam cognoscatur et apprehendatur primo actualis existentia rei. Non tamen est sensitiva nec corpori alligata, nec sic obtusa vel brevis aspectu ut sen-

ihnen sonst eine mit ihrer Creatürlichkeit unverträgliche Allwissenheit, ein natürliches selbsteigenes Wissen um alles Künftige und Vergangene zuschreiben. Der Sinn des Gesagten ist, daß alles natürliche Erkennen der geschaffenen Intelligenzen mit der Erkenntniß des zeitlich Contingenten zu beginnen, und von dieser zur Erkenntniß des Ewigen und Nothwendigen sich zu erheben hat.

Eine solche Erhebung vom Zufälligen zum Nothwendigen, vom Veränderlichen zum Bleibenden hat bereits in der Erkenntniß des Einzeldinges statt,[1] in deren Vorgange sich die allgemeine Erhebung des Menschen von der Erkenntniß des Zufälligen und Veränderlichen zum Ewigen und Nothwendigen reflectirt. Bereits der leibliche Sinn kann das äußere sinnliche Object nicht in seiner rohen Unmittelbarkeit ergreifen, sondern bedarf zur Auffassung desselben einer vermittelnden Species zwischen dem Objecte und dem Sinnesorgane in dem das erkennende Subject vom erkannten Objecte scheidenden Raume; die in der Luft abgebildete sinnliche Species des sinnlichen Objectes ist bereits weniger materiell als jene, die unmittelbar mit dem sinnlichen Objecte als solchem gegeben ist, aber materieller als die im Sinnesorgane abgebildete Species, die unmittelbar eine Nachbildung der zwischen Object und Sinn vermittelnden Species ist. Eine weitere Vermittelung muß statthaben zwischen dem äußeren besonderen Sinne und dem inneren Sensus communis behufs der Entstoffung, welcher sich die Species des besonderen Sinnes zur Aufnahme in den Sensus communis oder in die Imaginativa zu unterziehen hat. Dem Intellecte gegenüber ist aber auch das Phantasma oder die sinnliche Vorstellung immer noch etwas Ungeistiges, daher es einer neuen Zubereitung bedarf, um für die intellectuelle Apperception geeignet zu werden. Diese Zubereitung besteht darin, daß die Species sensibilis zu einer Species intelligibilis vergeistiget wird, welche sich ebenso als Mittleres zwischen Sinn und Intellect verhält, wie die Species in der Luft als Mittleres zwischen Object und Sinnesorgan, oder die Species im Mittelzustande zwischen der Species des besonderen Sinnes

---

sitiva; sed est infima et quodammodo alia ab intellectiva scientifica, quae inquantum talis idem est scientiae fundamentum, ut quae est proportio substantiae hominis ad substantiam angeli et ejus substantiam, eadem sit proportio sensitivae particularis ad in homine infimam intellectivam angeli, qua experitur primo existentiam actualem rei. Ibid.

[1] Rer. princip., qu. 14, art. 2.

und der Apperception der Imaginativa. Die Species intelligibilis kann, da sie nicht mehr der Anima sensitiva angehört, nur im Intellecte selber sein, ist aber nicht der reine Intellect, sondern das nothwendige Vehikel des Intellectionsactes als Excitationsmittel desselben. Darin gründet die Unterscheidung zwischen dem Intellectus possibilis und Intellectus agens; der Intellect heißt nämlich possibilis als Receptor der Species, welche in ihn aufgenommen aus einer Species sensibilis eine Species intelligibilis geworden ist; er heißt Intellectus agens, sofern er die ihm eingezeugte Species actuirt und das Intelligere zu einem actu intellectum macht. Da der Intellect seiner Natur nach der Locus specierum ist, so behält die actuirte Species ihr Sein im Intellecte auch nach Vorübergang der Actuirung, sinkt aber wieder in den Zustand der bloßen Intelligibilität zurück, aus welchem sie nur dann wieder herauszutreten vermag, wenn ihr sinnlicher Untergrund, das Phantasma erneuert und wieder aufgefrischt wird. Der Intellect des Zeitmenschen ist von der sinnlichen Leiblichkeit zu sehr abhängig, als daß er die in ihm recipirten und aufbewahrten Species frei und ungehemmt ohne Mitwirkung der Sensitivkräfte in sich zu actuiren und reactiviren vermöchte.[1] Darum ist auch schon die erste Actuirung ohne Hinblick des Intellectes auf das sinnliche Phantasma nicht möglich.

Duns Scotus nimmt den Intellectus agens und den Intellectus possibilis als die zwei einander bedingenden Vermöglichkeiten (vires) und Bethätigungen einer und derselben Potenz, und erklärt sich ausdrücklich gegen die Unterscheidung beider als zweier von einander verschiedener Potenzen.[2] Eine solche Unterscheidung wäre nur dann zulässig, wenn dem Intellectus possibilis eine von jener des Intellectus agens verschiedene Intellectionsthätigkeit zugeschrieben würde; diese ist jedoch das vereinigte Werk beider zugleich. Es ist im Beson-

[1] Intellectus conjunctus corpori, maxime corruptibili, non potest reflexione integra et simplici et aperta super se reflectere, et per consequens super species, quae sunt in eo, nisi quodammodo reptando per sensus et per imaginationem. Et quia per hujusmodi conversionem datur actualitas speciebus quae sunt in intellectu, sine qua actualitate non possunt movere ad actionem intelligendi; ideo oportet quod anima convertat se super phantasmata, ut per talem conversionem species intelligibiles accipiant actualitatem, qua mediante moveant intellectum ad intelligendum. Ibid.

[2] Non videtur mihi, quod agens et possibilis distinguantur ut duae potentiae, cum unus sit actus intelligendi, una ratio formalis abjecti. Ibid.

deren unzulässig, den Unterschied des Intellectus agens vom Intellectus possibilis in seine abstractive Thätigkeit zu verlegen;[1] denn ehe er diese übt, muß er bereits eine andere Thätigkeit geübt haben, die im Erkennen oder geistigen Sehen der in der Imaginativa oder in der Memoria vorhandenen Species des Objectes besteht.[2] Eben dieses Sehen veranlaßt ihn zu jener Thätigkeit, die man Abstrahere nennt, und zusammt dem vorausgehenden geistigen Sehen oder Erblicken den Intellectionsact als solchen ausmacht, jedoch so, daß derselbe nur insofern, als der thätige Intellect zugleich Intellectus possibilis ist, zu Stande kommen kann; denn er kann die Species nur darum sehen, weil und insofern sie als intelligibilis bereits in ihm als Intellectus possibilis vorhanden ist.[3]

Die Intellectivkenntniß des sinnlichen Einzeldinges schließt ihrer Natur nach auch bereits eine Erkenntniß des Allgemeinen in sich, weil das Allgemeine als solches insgemein das Element aller intellectiven Denkvermittelung ist. Indeß beschränkt sich die bloß durch die Sinnesapperception als solche vermittelte Intellectiverkenntniß des Dinges einfach nur auf das geistige Sehen der im Einzeldinge sich darstellenden Species des besonderen Dinges (Species specialissima), während die gedankenhafte Vermittelung dieser Species specialissima mit den ihr übergeordneten allgemeineren logischen und ontologischen Concepten, die im Gedanken des Sonderdinges geistig enthalten sind, den Gesetzen der natürlichen Denkentwickelung gemäß erst später eintritt.[4] Die erste unmittelbare Intellectiverkenntniß des sinnlichen

[1] Abstractio non est aliud, quam consideratio rei secundum unum modum absque hoc quod consideretur secundum alium modum; ut considerare hominem ut est homo. Sed hoc nihil aliud est quam intelligere; ergo intellectus agens intelligit, et per hoc consequens continet totam intellectivam potentiam. Ibid.

[2] Intellectus non semper intelligit quiditatem hominis et asini actu, quorum species habet in memoria vel in imaginativa. Quaero per quid possit dirigere aciem cogitantis ad unum et non ad aliud? Certe non potest dari causa, nisi ipsa phantasmata ante cognoscat quam abstrahat; non ergo per abstractionem distinguendus est agens a possibili. Ibid.

[3] Eine ausführliche Erörterung über das Verhältniß des Intellectus agens und possibilis zu einander und über die Functionen beider in Quodlibet., qu. 15.

[4] Si prius intelligimus magis universale quam singulare, quando singulare aliquod subito movet sensum, erit magnum tempus antequam possimus cognoscere ejus speciem specialissimam, quia oporteret prius cognoscere omnia ejus superiora essentialia, quae cum sint multa, non possunt in instanti cognosci. Anim., qu. 16.

Einzeldinges ist eine in sich noch ungeschiedene, in sich selber noch nicht vermittelte Erkenntniß (cognitio confusa) im Gegensatze zur nachfolgenden begrifflichen Erkenntniß, die als eine in der logischen Definition des erkannten Objectes mit sich selber vermittelte Erkenntniß eine helle und deutliche Erkenntniß (cognitio distincta) ist, die sich nicht mit dem bloßen Namen der Sache als Signum der zuerst aufgegriffenen Species des Sonderdinges als solchen begnügt.[1] Es steht also fest, daß in der Zeitordnung der natürlichen menschlichen Denkentwickelung das Minus universale als zuerst Erkanntes in's menschliche Intellectiverkennen eintritt, während umgekehrt die distincte Intellectiverkenntniß des sinnlichen Einzelobjectes die allgemeinste Wesensbestimmtheit desselben als zuerst Erkanntes voraussetzt. Die Definition ist distincte Auseinandersetzung des specifischen Wesens einer Sache; in dieser Auseinandersetzung ist das nothwendig Erste die Angabe des generischen Charakters der Sache, ohne dessen Erkenntniß die Definition sich nicht vollziehen läßt.

Das Gesagte gilt von der zeitlichen Aufeinanderfolge in der Ordnung des actuellen Erkennens, von welchem das habituelle und virtuelle Erkennen zu unterscheiden ist. Unter einer habituellen Erkenntniß ist diejenige zu verstehen, zufolge welcher dem Intellecte ein Object als actu intelligibile derartig gegenwärtig ist, daß er es unmittelbar in ein actu intellectum verwandeln kann. Dies ist der Fall bei jenen Species, die als vorausgehend schon actuell appercipirte im Intellectus possibilis aufbewahrt sind. Bei der in der schon oben angegebenen Weise sich vollziehenden Wiederactualisirung solcher Species treten zuerst die allgemeineren Bestimmungen derselben in's Licht der actuellen Erkenntniß, und zwar deßhalb, weil sie die dem Wesen des Intellectes näher verwandten Bestimmtheiten des Objectes sind.[2] Diese Ordnung der Actuirung gilt für die sogenannte virtuelle Erkenntniß eines Objectes, welches sich auf ein in der Erkenntniß

---

[1] Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen; distincte vero, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem. 1 dist. 3, qu. 2, n. 21.

[2] Sicut diversae formae perficientes idem perfectibile ordine quodam natae sunt mediatius et immediatius informare illud per perficere, ita si eadem forma contineat in se virtualiter perfectionem illarum formarum ordinatarum, quasi consimili ordine naturae perficiet illud perfectibile. Sicut si forma corporis, substantiae etc. essent aliae formae in aliquo, per

des Objectum primum als gedankenhafter Theil desselben enthaltenes Erkenntnißobject bezieht.[1]

Sowohl bei der distincten Cognitio actualis als auch in der Cognitio habitualis und virtualis läßt Duns Scotus eine Zurückbeziehung auf gedankenhafte Bestimmtheiten des Erkenntnißobjectes zu, welche über das Wesen desselben als Sinnesobject hinausgreifen. Dieses Hinausgreifen läßt erkennen, daß Duns Scotus bei der distincten Erkenntniß der Wesensbestimmtheit des Sinnendinges sich nicht zu beruhigen vermag, und dieß wohl darum, weil nach seinem Gefühle und Dafürhalten die menschliche Erkenntniß der Wesenheiten als solcher eine unvollkommene ist und bleibt. Eine vollkommene Definition des sinnlichen Einzeldinges müßte bis auf den Gedanken des Seienden als solchen zurückgreifen,[2] womit aber nichts Anderes gesagt ist, als daß die Wesenheiten der Dinge überhaupt nur insoweit, als sie Bestimmtheiten des allgemeinen Seinsgedankens sind, erkannt werden können. Daraus folgt nun von selbst, daß nicht der Gedanke irgend einer Wesenheit, sei es der niedersten oder der höchsten, sondern nur der Seinsgedanke selber das dem menschlichen Intellecte adäquate Denkobject sein könne. Findet Duns Scotus im Festhalten an diesem Denkobjecte als primärem Objecte des menschlichen Intellectes das Mittel der geistigen Erhebung über die dem Intellecte als solchem nicht genügende Kenntniß der sinnlichen Wirklichkeit, so verzichtet er andererseits zufolge eben jenes Festhaltens auf die Möglichkeit einer der Beschaffenheit der concreten Wirklichkeiten adäquirten Realerkenntniß der Dinge. Er verwirft ausdrücklich die Auffassung der Erkenntniß als einer Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten,[3] die

prius informaret forma substantiae et deinde forma corporis etc., ita si una forma includat virtualiter omnes illas, ipsa quasi prius perficiet materiam sub ratione substantiae quam sub ratione corporis, et semper in illa via generationis imperfectius erit prius, quia proceditur a potentia ad actum. 1 dist. 3, qu. 3, n. 28.

[1] Sicut cum intelligitur homo, intelligitur animal in homine ut pars intellecti, ut non intellectum primum sive totale terminans intellectionem. L. c

[2] Prius distincte illud cognoscitur, quod intrat diffinitionem alterius, per quod aliud distincte cognoscitur; sed ens, quod est universalissimum, intrat definitionem omnium, cum conceptus entis includatur in conceptu cujuslibet, ipsum autem non habet conceptum nisi distinctum, quia non habet in quo possit confuse vel indistincte cognosci. Anim., qu. 16.

[3] Potentia et objectum se habent ut motivum et mobile, et ita se habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia; sunt tamen proportionata, quia ista

ihm eine mit dem geistigen Wesen des Intellectes nicht vereinbare Passivität und Passibilität desselben involvirt; die menschliche Seelensubstanz, von welcher der Intellect nur formaliter unterschieden ist, müßte in das Wesen der erkannten Dinge übergehen und aufhören zu sein, was sie ist, wenn die Erkenntniß auf die bezeichnete Art zu Stande kommen sollte. Der Intellect verhält sich im Erkennen wesentlich activ; das Intelligere ist ja seiner Natur nach ein Agere, und sofern der Intellect wirklich erkennt, heißt er Intellectus agens. Also schließt eben die Actualität des Intellectes eine derartige Selbstidentificirung des Erkennenden mit dem Erkannten aus. Zudem fällt ja nur von den Sinnendingen ein Bild in die Seele hinein, während die geistigen Realitäten bloß aus ihren Wirkungen erkannt werden; demzufolge müßte man der intellectiven Menschenseele eine Selbstconformation mit den Dingen unter ihr zumuthen, während eine Selbstconformation mit ihrem höchsten Denkobjecte und absoluten Denkideale, mit Gott,[1] ausgeschlossen bliebe. Eben der Umstand, daß das Höchste wie das Niederste, mit deren keinem die intellective Seele sich conformiren kann, weil das eine seinem Wesen nach über ihr, das andere unter ihr steht, erkannt werden soll, drängt dahin, dasjenige, was eine dem Höchsten wie dem Niedersten gemeinsame Denkbestimmtheit darstellt, also den Gedanken des Seienden als solchen als das dem menschlichen Intellecte adäquate Denkobject anzusehen.

Unter einem dem menschlichen Intellecte adäquaten Denkobjecte versteht Scotus den Gedanken desjenigen, das dem menschlichen Intellecte unmittelbar durch sich selber erkennbar ist, und aus welchem er alles Andere, so weit es ihm überhaupt verstehbar sein kann, versteht. Er nennt es deßhalb Objectum primum, obschon diese Bezeichnung nicht in absolutem ausschließlichem Sinne zu verstehen ist, da es außer der Primitas per adaequationem auch eine Primitas cognitionis ratione originis, welche wir bereits kennen, und eine Primitas quoad perfectionem objecti cogniti gibt, welche eben

proportio requirit dissimilitudinem proportionatorum, sicut communiter dicitur in omni proportione, ut patet de materia et forma, parte et toto, causa et causato et ceteris proportionalibus; igitur ex modo essendi talis potentiae non potest concludi similis modus essendi in objecto. 1 dist. 3, qu. 3, n. 4.

[1] Illud quod a nobis cognoscitur prius prioritate perfectionis in se et absolute consideratae, est Deus, loquendo etiam de cognitione naturali. Anim., qu. 16.

zuvor gleichfalls schon berührt wurde. Das Objectum primum quoad orginem cognitionis sind die Sinnendinge; das Objectum primum als Denkideal und höchster Gegenstand der menschlichen Erkenntniß ist Gott; das Objectum primum ratione adaequationis der Gedanke des Seienden als solchen. Gott kann nicht das adäquate Object des menschlichen Intellectes sein, weil Gott allein sein Wesen und aus diesem alles Andere zu verstehen vermag. Ebensowenig kann irgend eine Substanz außer Gott, oder gemeinhin die Substantia in communi als das die Gesammtheit der Accidenzen Tragende für ein Objectum primum des menschlichen Intellectes genommen werden; denn die Accidenzen machen sich unmittelbar durch sich selbst dem Intellecte kennbar, also ist die Substanz als solche nicht das Movens, durch dessen Einwirkung auf den Intellect sowohl sie selbst als auch alles Andere aus ihr heraus erkannt würde.[1]

Der Gedanke des Seienden als solchen erweist seine Eigenschaft als adäquates Object des menschlichen Intellectes durch die ihm eignende doppelte Primitas communitatis und virtualitatis.[2] Alles per se intelligibile fällt entweder schon unmittelbar von selber wesentlich unter die Ratio entis,[3] oder ist, sei es essentiell[4] oder virtuell,[5] in demjenigen enthalten, was essentiell und unmittelbar unter die Ratio entis fällt. Mit Bezug auf die prima Intelligibilia, welche die Ratio entis in sich schließen, erweist sich der Gedanke des Seienden als solchen als Primitas communitatis,[6] in Bezug auf die in jenen primis Intelligibilibus enthaltenen Intelligibilia als Primitas virtualitatis.[7]

---

[1] 1 dist. 3, qu. 3, n. 5.

[2] 1 dist. 3, qu. 3.

[3] Omnia enim genera et species et individua et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quiditative. L. c., n. 8.

[4] Omnes differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum (siehe vor. Anm.) essentialiter vel quiditative. Ibid.

[5] Omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter; igitur illa, quibus ens non est univocum in quid, includuntur in illis, quibus ens est sic univocum. Ibid.

[6] Ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia h. e. ad conceptus quiditativos generum, specierum, individuorum et partium essentialium omnium istorum et entis increati. Ibid.

[7] Ens habet primitatem virtualitatis ad intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus h. e. ad conceptus qualificativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum. Ibid.

Obwohl der Begriff des Seienden als solchen in allen Geschlechtern, Arten und Abstufungen des Wirklichseienden enthalten ist, so deckt er sich doch mit keiner derselben, so daß alles Wirkliche als solches nur in der Art und in dem Grade Gegenstand der intellectiven Erkenntniß zu sein vermag, als es sich dem Intellecte unmittelbar oder mittelbar als Seiendes zu erkennen gibt. Die relativ vollkommenste Kenntniß haben wir von den Sinnendingen, weil wir diese aus Anschauung kennen, und zwar nicht bloß aus sinnlicher, sondern auch aus geistiger Anschauung, während wir die geistigen Realitäten bloß aus ihren Wirkungen zu erkennen vermögen. Indessen lassen sich immerhin quiditative Concepte der geistigen Wesenheiten bilden; natürlich sind aber diese Concepte desto unvollkommener, je höher die geistige Wesenheit steht, und sonach wird unsere Erkenntniß der göttlichen Wesenheit die mindest vollkommene sein. Die relativ vollkommenste Erkenntniß haben wir von unserer menschlichen Seele.[1] Wir wissen von ihr zunächst, daß sie ist, und zwar auf demselben Wege, auf welchem wir vom Vorhandensein anderer seelenhafter Principien, von den Seelen der Pflanzen und Thiere wissen, nämlich aus der Wahrnehmung der Bethätigungen dieser Principien. Auf diesem Wege erkennen wir, daß dem Menschen ein dreifaches seelisches Princip einwohnt, ein vegetatives, welches er mit den Pflanzen, ein sensitives, welches er mit den Thieren gemein hat, und ein intellectives Princip, welches Pflanzen und Thieren abgeht. Wir werden ferner auf dem Wege folgerichtigen Denkens dahin geführt, dieses dreifache seelische Princip in einer einzigen Seelensubstanz geeiniget zu denken, die wir nach der Beschaffenheit ihrer Acte als geistige, immaterielle Substanz zu denken haben. Obschon diese quiditative Erkenntniß der Seele eine rein erschlossene ist, so fehlt es der menschlichen Seele selbst nicht an einer intuitiven Erkenntniß ihres Wesens, nur daß dieselbe nicht gleich der Erkenntniß der äußeren Sinnendinge aus einer Species impressa abgezogen, sondern durch Reflexion der in ihren Acten sich beobachtenden Seele auf sich selbst gewonnen wird. Die Species, in welcher die Seele ihrer eigenen Anschauung gegenwärtig wird, ist im Gegensatze zu den Species impressae, die von der sinnlichen Außenwelt in sie hineingelangen, eine Species expressa, eine aus ihr selbst herausgeschaute Species, eine bildliche Selbst-

[1] Rer. princip., qu. 15.

objectivirung, wie Scotus unter Berufung auf Anselm von Canterbury verdeutlichend hinzufügt.[1] Scotus geht zur Begründung dessen von dem Gedanken aus, daß nach Aristoteles das Intelligere ein Pati sei, welches nicht ohne Immission von etwas, was früher nicht im Intellecte war, in den Intellectus passibilis statt haben könne; im gegebenen Falle ist die Immission ein Werk des Intellectes selber, im Unterschiede von den die Intellection causirenden Immissionen von Seite der sinnlichen Objecte; statt eines von außen herrührenden Eindruckes handelt es sich hier um einen verbildlichenden Selbstausdruck der Seele im Intellectus possibilis. Duns Scotus schwankt indeß, ob er diese verbildlichende Selbstreflexion der menschlichen Seele als etwas im natürlichen Wesen der Seele Gelegenes,[2] oder für eine Folge der Depression der Seele durch das an den Sündenfall sich heftende Schuldgeschick[3] ansehen solle. Für letzteres entscheidet er sich in seiner angelologischen Lehre mit Rücksicht auf den Umstand, daß der menschliche Intellect vom englischen nur insoweit differirt, als dieß durch die Verbindung der menschlichen Seele mit dem ihr eignenden Leibe involvirt wird, woraus dann weiter folgt, daß der menschliche Intellect per accidens, nämlich in Folge der Sünde einer Depression unterworfen sein könne, welche ihn hindert, sein Wesen unmittelbar aus seinen Acten ohne Vermittelung durch eine verbildlichende Species inne zu werden.[4] Die Reflexion auf sich aber bleibt

---

[1] Cognito, quid sit potentia, cognoscitur substantia animae, quid sit; intuitive se aspicit, dum se a formis et imaginibus corporalibus abstrahit. Hanc autem intuitivam cognitionem sui et habituum ejus puto fieri per speciem differentem ab actu, ita quod anima unica cognitione intuitiva se et suos habitus cognoscit per speciem, non impressam proprie, sed per expressam, quam ex reflexione sui ipsius supra se exprimit. . . . . Et hoc videtur sentire Anselmus in Monologio (c. 31): „Nulla", inquit, „ratione negari potest, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in cogitatione; imo ipsam cogitationem sui esse imaginem." Ibid.

[2] So in Rer. princip., qu. 15. Unter den daselbst angeführten Gründen auch dieser: Ad actus intelligendi videtur intellectus reduci per intelligibile se habens ad ipsum nunc aliter quam prius, et quasi connaturaliter potentia ad objectum; ergo intelligendo suam essentiam se habet aliter nunc quam prius; sed prius erat sibi praesens per substantiam: ergo oportet, quod nunc sit sibi praesens in ratione cogniti, quod non potest nisi per speciem.

[3] Vgl. 2 dist. 3, qu. 8.

[4] Intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur. . . . forte propter

für die intellective Menschenseele als naturnothwendige Bedingung der Selbstwahrnehmung stehen, und ihre Nothwendigkeit begründet den Unterschied zwischen der Selbstintellection des Engelgeistes und der menschlichen Seele. Grund dieses Unterschiedes ist, daß die intellective Menschenseele nur unter Vorausgang anderer intellectiver Wahrnehmungen zur Selbstintellection gelangen kann; und damit legt sich auch der Sinn des aristotelischen Ausspruches zurecht: Intellectus non est aliquod intelligibilium ante intelligere,[1] welcher sensu composito verstanden ganz richtig ist, sensu diviso aber allerdings unwahr wäre.[2]

Aus dem Gesagten erhellt bereits auch, wie höhere geschöpfliche Wesen über dem Menschen Gegenstand seiner rationalen Erkenntniß werden können. Die Existenz derselben ist eine Thatsache, welche natürlich nur durch die Offenbarungsurkunden vergewissert werden kann; die Erkenntniß des Wesens derselben aber ergibt sich aus der doppelten Bezugnahme auf ihre Stellung über dem Menschen und auf dasjenige, was sie als geschöpfliche Intellectivwesen mit der intellectiven Menschenseele gemein haben müssen. Ohne sonach eine Anschauung von den geschöpflichen Engelwesen zu haben, ist uns Erdenmenschen eine quidditative Erkenntniß derselben erreichbar, und die Theologie diejenige Wissenschaft, in welcher diese Erkenntniß darzulegen und auseinanderzusetzen ist. Ihr Wesen ist uns ungleich mehr erkennbar als jenes Gottes,

---

peccatum. . . . Vel forte ista causa est naturalis, prout natura isto modo instituta est non absolute naturalis, puta si ordo potentiarum necessario hoc requirat, quod quodcunque universale intellectus intelligat, oportet phantasiam actu phantasiare singulare ejusdem; sed hoc non est ex natura, nec ista causa absolute naturalis, sed est ex peccato, et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum pro statu isto, quicquid dicat Augustinus (dieß Letztere mit Bezug auf den augustinischen Spruch: Anima novit semper se). L. c.

[1] Die citirte Stelle lautet bei Aristoteles An. III, p. 429. a, lin. 22 f.: Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Eine ähnlich lautende Stelle findet sich noch weiter unten p. 429. b, lin. 30 f.; beidemale ist auf den aristotelischen Satz von der menschlichen Seele als ursprünglicher Tabula rasa Bezug genommen.

[2] Praepositio cum suo casuali aequipollet adverbiali determinationi et potest construi cum infinitivo illo significante terminum potentiae, et est sensus compositionis vel divisionis, ut primus sensus sit ille: „Non est possibile intellectum intelligi a se ante intelligere aliorum", et iste sensus est verus; alius sensus est, quod ante intelligere aliorum intelligibilium a se non potest intellectus intelligere se, et sic est falsa. 2 dist. 3, qu. 8.

welches wir nur aus den Werken seiner Macht und seines Willens zu erkennen vermögen.

Alle menschliche Intellectiverkenntniß, von der niedersten angefangen bis zur höchsten hinan, vermittelt sich im Elemente des Allgemeingedankens, dessen objective Geltung somit die absolute Voraussetzung der Wahrheit aller menschlichen Intellection ist. Unter dem Universale ist gemeinhin ein Praedicabile de pluribus zu verstehen; seinem Wesen nach ist es ein Unum in multis et de multis.[1] Es subjectivirt in den Dingen, existirt aber als Erkanntes im Intellecte, der es denkend hervorbringt und auf den Gegenstand zurückbezieht, dessen Einwirkung die Bildung des Universale veranlaßte.[2] Als gedankenhafte Bestimmtheit des Subjectes, dessen Intellectivgedanke sich im Allgemeingedanken vermittelt, hat es die Bedeutung eines Praedicabile; und zwar lassen sich mit Beziehung auf das gedankenhaft zu bestimmende Quid und Quale der Dinge fünf Prädicabilien oder prädicative Gedankenbestimmtheiten des Subjectes unterscheiden, welche durch die quinque voces:[3] Genus, Species, Differenz, Proprium, Accidens bezeichnet werden. Das Genus ist seinem Begriffe nach ein Praedicabile de pluribus specie differentibus,[4] die Species ein Praedicabile de pluribus numero differentibus.[5] Die Differenz drückt zunächst diejenige Bestimmtheit aus, welche die Species vor dem minder bestimmten Genus voraus hat.[6] Das Genus ist eine Praedicatio in quid, die Species eine Praedicatio in eo quod quid, die Differenz eine Praedicatio de pluribus differentibus specie in eo quod quale sit. Dieß gilt jedoch nur von der Differentia intermedia, nicht von der Differentia ultima, welche letztere eine Praedicatio de differentibus numero ist. Das beiden Arten der Differenz Gemeinsame ist das Praedicari de pluribus in quale essentiale,[7] während das Proprium auf ein Esse accidentale sich bezieht, im Unterschiede jedoch vom Accidens als fünftem Universale

[1] Sup. Universal. Porphyr., qu. 6.

[2] Universale est in re ut in subjecto, quia illam denominat, non intellectum; sed in intellectu est velut in efficiente, et ut cognitum in cognoscente. O. c., qu. 11.

[3] O. c., qu. 12.

[4] O. c., qu. 17.

[5] O. c., qu. 21.

[6] O. c., qu. 26.

[7] O. c., qu. 27.

auf ein Accidens ab intrinseco, welches sich aus der Wesensbestimmtheit der Sache ergibt,[1] während das fünfte Universale auf ein Accidens commune sich bezieht.

Das Prädiciren ist dem Gesagten zufolge wesentlich eine Unterziehung des Aussagesubjectes unter seine im Lichte des Allgemeingedankens erkannten rationalen Bestimmtheiten, und der wesentliche Modus der Unterscheidung und gedankenmäßigen Aufeinanderbeziehung von Subject und Prädicat das Urtheil. Als Vermittelungen der Intentiones primae im Lichte des Allgemeingedankens haben die Urtheile oder prädicativen Aussagen von den Dingen an der metaphysischen Wahrheit der Universalien Theil, und demzufolge auf objective Geltung Anspruch. Wären die Universalien bloße Fictionen des Intellectes, so würde keine Aussage je das wirkliche Wesen der Dinge berühren, und die Metaphysik in ein rein subjectives Gedankengespinnst sich verwandeln.[2] Die Universalien könnten aber, wenn sie nicht metaphysische Realität hätten, auch gar nicht in unser Denken eintreten, weil es eine Intellection des Nichtseienden überhaupt gar nicht gibt,[3] während doch umgekehrt die Ratio universalitatis die denknothwendige Voraussetzung der Intellection des erfahrungsmäßig kennengelernten Quodquidest, somit das Universale als solches ein per se Intelligibile ist.[4] Kommt den Universalien metaphysische Realität zu, so bezeichnen sie je nach den Graden ihrer Allgemeinheit die ihnen entsprechenden Grade der Entität, in welcher das unter das

---

[1] O. c., qu. 32.

[2] Universalia non sunt fictiones intellectus; tunc enim nunquam in quid praedicaretur de re extra, nec ad definitionem pertinerent, nec metaphysica differret a logica, imo omnis scientia esset logica, quia de universali. Theorem. 4.

[3] Cum intellectus sit virtus passiva, non operatur, nisi moveatur ab objecto. Non ens non potest movere aliquid ut objectum; ergo nihil intelligitur sub ratione non entis. Quidquid autem intelligitur, intelligitur sub ratione universalis; ergo illa ratio non est omnino non ens. Sup. Universal. Porphyr., qu. 4.

[4] Primum objectum intellectus scil. quodquidest intelligitur sub ratione universalis, illa vero ratio non est idem essentialiter cum illo quod quid est, sed modus ejus accidentalis; ergo intellectus potest cognoscere differentiam inter suum objectum primum et illum modum . . . . ergo potest cognoscere modum sive rationem universalis per se et sub propria ratione. Hoc enim modo reflectendo cognoscit intellectus se et sui operationem et modum operandi et cetera, quae sibi insunt. O. c, qu. 5.

Universale Gehörige zur metaphysischen Einheit zusammengefaßt ist.[1] Die höchste Allgemeinheit ist das in allen Realitäten univoce enthaltene Seiende als solches. Die Prädicate des Seienden als solchen zu entwickeln, und aus dem allgemeinen Gedanken des Seienden die diversen Arten und Genera des Seienden zu verstehen und abzuleiten, ist Aufgabe der Ontologie, in welche die Erkenntnißlehre in der Aufzeigung des dem menschlichen Intellecte adäquaten Denk- und Erkenntnißobjectes einmündet.

Das Wirkliche wird durch das Mittel der Sprache im Bereiche der intentionalen Auffassung festgehalten. Die Worte sind Zeichen der Intentiones primae oder der unmittelbaren Denkauffassung des Wirklichen, so daß die Nomina oder Nennwörter den eigentlichen Grundbestandtheil der grammatisch ausgebildeten Sprache constituiren, und selbstverständlich auch die sprachlichen Terminos der Subjectbezeichnung darbieten. Die Sprache enthält strenggenommen lauter Subjectstermini oder Benennungen von Sachen, die erst der ratiocinative Verstand nach verschiedenen Kategorien ordnet, so daß in dieser Beziehung Logik und Ontologie über die Sprache schlechthin hinausgreifen, obschon die Sprache das werkzeugliche Medium der logischen und ontologischen Denkvermittelung ist. Die primäre logische Function ist das Urtheilen, welches seine grammatische Abschattung in der Satzbildung hat, so daß die einfachsten Sätze zugleich auch die sprachlichen Ausdrücke und Darstellungen der logischen Urtheilsformen sind. Aber nicht nur bleibt die Sprache als solche durchaus im Bereiche der Intentiones primae stehen, sondern ist auch in Bezug auf die Significationsmodos und Zusammenordnung der Worte auf eine eigenartige Weise ausgebildet, welche sie in ein weit näheres Verhältniß zur Ontologie als zur Logik stellt. Schon die Grundtheilung der sogenannten Redetheile versetzt den Grammatiker in das Gebiet der Ontologie und Kategorienlehre,[2] indem sie primär in solche Redetheile, welche einen Modus entis, und in andere, welche einen Modus esse ausdrücken, geschieden werden.[3] Die Redetheile der ersten Classe sind Nomen und Pronomen, deren ersteres der Ausdruck einer determinirten, letzteres der Ausdruck

[1] Cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis, in quo conveniunt contenta sub ipso universali. Theorem. 4.

[2] Vgl. unsere Schrift: Sprachlogik des Johannes Duns Scotus (Wien 1877), S. 42 f.

[3] Gramm. spec., c. 8.

einer indeterminirten Auffassung des Seienden ist.[1] Die Nomina scheiden sich in Nomina communia und propria, je nachdem die durch das Nomen ausgedrückte Proprietas rei eine Mittheilung an mehrere Supposita zuläßt oder nicht zuläßt. Die Nomina communia scheiden sich in solche, welche einen Modus per se stantis oder einen Modus adjacentis significiren; die Substantiva sind ihrerseits wieder Significirungsmodi des generischen und specifischen Charakters, ferner noch Patronymica, Diminutiva, Collectivnamen; der besonderen Bezeichnungsmodi des Adjectivs gibt es 24.[2] Verbum und Participium significiren einen Modus esse, mit dem Unterschiede jedoch, daß das Verbum ein von der Substanz verschiedenes Esse, das Particip aber ein demselben inhärirendes Esse anzeigt. Verba und Participia scheiden sich in substantive, vocative und adjective, die adjectiven in active, passive, neutra und communia.[3] Dem Verb und Particip schließt sich das Adverbium an, welches den Modus esse beider adjectivisch näher bestimmt. Die Präpositionen stehen in Beziehung zu den Casualbestimmungen des Nomen, die Interjection leitet vom Gebiete des Sachlichen auf jenes der subjectiven Empfindung hinüber, die Conjuction weist aus dem Gebiete der Wortformenlehre bereits in jenes der Diasynthetik (Wortfügungslehre) hinüber. Die Diasynthetik ist die Anleitung zur angemessenen sprachlichen Darstellung eines zusammengesetzten Conceptus mentis, und bezieht sich auf die Congruitas constructionis und Perfectio sermonis. Sofern man Constructio, Congruitas und Perfectio sermonis als drei gesonderte Momente auseinanderhält, ergibt sich hieraus die Wohlordnung der gefügten Rede mit Bezug auf ihre grammatische, logische und rhetorische Perfection. Die grammatische Construction hat die dem Dependenzverhältniß der beiden Constructibilia eines Satzes entsprechende Zusammenfügung derselben zu bewerkstelligen, und scheidet sich in eine Constructio transitiva und intransitiva, je nachdem das erste Constructibile vom zweiten, oder umgekehrt das zweite vom ersten abhängig ist; in jedem Falle verhält sich das erste zum zweiten, wie der Stoff zur Form, die Potenz zum Actus. Also wird auch hier

[1] Vgl. Sprachlogik u. s. w. S. 17 f.

[2] Aufzählung derselben in Sprachlogik u. s. w., S. 22. Ueber die accidentalen Significationsmodi der Nomina ebendas. S. 25 f.; speciell über die Casus-Endungen S. 28.

[3] Ueber die accidentalen Modi beider Redetheile: Sprachlogik S. 33 ff.

wieder die Abschattung eines ontologischen Verhältnisses in der Sprachbildung sichtbar. Die grammatische Congruität der Rede beschränkt sich auf die Conformität der Modi significandi, die logische Congruität fordert die Vereinbarkeit der inhaltlichen Bedeutungen der zu einer Rede verbundenen Worte.[1]

Von der Vereinbarkeit der inhaltlichen Bedeutungen der zu einer Rede verbundenen Worte ist die Wahrheit derselben abhängig, die überhaupt nur bei Sätzen und Urtheilen in Frage kommen kann, da die einzelnen Termini des Urtheiles, der Subjects- und Prädicatsterminus, an sich genommen von Seite ihrer Wahrheit keiner Beanstandung unterliegen können. Denn sie sind einfach nur Signa der unmittelbaren Intellectiv-Apprehensionen, die als solche ihrer Natur nach wahr sind, während in der vom selbstthätigen Thun des Intellectes abhängigen Aufeinanderbeziehung der einzelnen Intellectiv-Apprehensionen allerdings Irrungen unterlaufen können.[2] Obschon aber alle wirklichen Intellectiv-Apprehensionen[3] unmittelbar Wahrheit haben, so erlangt der Intellect das Bewußtsein um dieselben doch

---

[1] Logicus et grammaticus diversimode considerant de nomine et verbo, sive de partibus orationis, quia grammaticus considerat de eis in ordine ad congruitatem . . . . sed logicus considerat de istis in ordine ad veritatem et falsitatem, prout scil. possunt esse partes principales enunciationis verae vel falsae, scil. subjectum, praedicatum vel copula, et tales sunt praecise nomina et verba. Analyt. Prior. I, qu. 19. Als Beispiel zur Beleuchtung des Unterschiedes zwischen sprachlicher und sachlicher Congruität der Rede führt Duns Scotus (Analyt. Prior. I, qu. 9) den Satz an: Homo et animal sunt idem numero. Der grammatisch geforderte Plural sunt deutet auf zwei Subjecte hin, während der Satz logisch nur dann einen Sinn hat, wenn ein und dasselbe Subject zugleich als Animal und Homo gedacht wird.

[2] Duplex est intellectus: Quidam est mensuratus a rebus, quidam est mensura rerum. Intellectus noster per comparationem ad res naturales est mensuratus et dicitur verus ex hoc quod est conformis rei, quae est sua mensura; artificialia autem comparantur ad intellectum nostrum, sicut mensurata ad suam mensuram. Igitur artificialia dicuntur vera ex hoc, quod attingunt per suam formam perfectionem formae artificis. Periherm. Op. II, qu. 3.

[3] Quaelibet res naturalis secundum sua formam imitatur quodammodo speciem ejus in mente divina; unde vera dicitur secundum quod ad rationem illius speciei attingit. Et secundum hunc modum dicitur unumquodque ens verum . . . similiter sensus dicitur verus ex hoc quod est conformis suae mensurae, quae est suum proprium sensibile; intellectus noster dicitur verus qui est conformis mensurae suae. Ibid.

erst durch den urtheilenden Verstand, dessen Function in der expliciten Hervorstellung der Uebereinstimmung der unmittelbaren Intellectiv-apprehension mit dem Gegenstande derselben steht. Der Verstand übt die urtheilende Thätigkeit im Componere und Dividere, d. i. in Aussagen, durch welche vom Subjecte der Aussage etwas bejaht oder verneint wird. Das Urtheil ist wahr, wenn diese Bejahung oder Verneinung mit dem objectiv gegebenen Sachverhalte in Uebereinstimmung steht, unwahr im entgegengesetzten Falle. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß nur von einer logischen, nicht aber von einer sprachlichen Wahrheit der Urtheile die Rede sein könne, während in Bezug auf die einzelnen Termini des Urtheiles allerdings die sprachliche Bezeichnung als Zeichen und sinnliches Abbild der unmittelbaren Intellectiv-Apprehension auch an der Wahrheit derselben Antheil hat.

Freilich bedarf ein richtiges Vorgehen der logischen Urtheilsthätigkeit auch der Unterstützung durch eine sprachlich angemessene Fassung der Rede; und eben so muß die sachliche Bedeutung der sprachlichen Termini genau und sicher fixirt sein, um falschen und sachlich unwahren Aufeinanderbeziehungen von Subject und Prädicat vorzubeugen. In Bezug auf letzteres drängen sich dem Logiker mancherlei Fragepunkte auf, mit deren Erörterung sich Duns Scotus in seinen beiden Commentaren zur aristotelischen Schrift de Interpretatione befaßt. So die Frage, ob ein Terminus communis zur Bezeichnung einer Wesenheit, von deren Suppositis einige existiren, andere nicht, von beiden univoce gelte;[1] ob die Sätze wahr seien: Caesar est homo, Caesar est animal, wenn Cäsar nicht existirt,[2] oder: Homo est homo, Caesar est Caesar, wenn weder ein Homo noch ein

[1] Die Entscheidung lautet: Dicendum quod terminus communis, qui non est aequivocus ex impositione ad diversas naturas, sed tantum imponitur ad significandam unam naturam, de quibuscunque dicitur simpliciter, dicitur et univoce. Periherm. Lib. I, qu. 5. — Ratio communis vel suppositi non attribuitur ei ut existit, sed ut concipitur apud intellectum; quia ponere aliquid existere secundum quod sibi attribuitur ratio communis, h. e. ponere ideas, sicut Plato posuit; igitur commune secundum quod habet rationem communis, est natura, prout concipitur sub ratione dicibilis de pluribus. O. c. I, qu. 8. Vgl. auch Periherm. Op. II, qu. 2.

[2] Possunt tales propositiones concedi esse verae, quia ad verificationem propositionis affirmativae sufficit unio extremorum. Hoc enim solum significat propositio affirmativa. Sed talis est in proposito; in intellectu enim subjecti includitur per se intellectus praedicati. Periherm. Lib. I, qu. 8.

Caesar vorhanden ist;[1] ob ein Terminus communis, der einem Verbum im Tempus praesens oder Tempus praeteritum supponirt, bloß für diese Tempora Geltung habe.[2] Duns Scotus spricht sich gemein dahin aus, daß, wo immer dem Terminus communis nicht eine unmittelbare Beschränkung seines Umfanges beigefügt ist, er schlechthin für alle unter ihm befaßte Supposita gilt;[3] eine derartige Restriction erkennt er aber in dem Falle, in welchem das Prädicat dem Subjecte derart actualiter inhärirt, daß hiedurch der dem Präsensverbum als Subject supponirte Terminus communis auf das factisch unter das Prädicat Subsumirte beschränkt werden muß.[4] Ein Nomen infinitum kann zwar keinen Wesensbegriff ausdrücken, schließt jedoch ein indeterminirtes Sein und Ens intelligibile in sich;[5] ein Verbum infinitum aber unterscheidet sich nicht von einem rein verneinenden Verbum.[6] Die Copula Est ist im discreten Sinne als Tempus praesens zu nehmen, und zwar so, daß es für jedes actuelle Tempus

[1] Auch diese Sätze sind zulässig: Mortuum et vivum possunt actualiter sumi vel aptitudinaliter. Primo modo sunt accidentia essentiae hominis significatae per hoc nomen homo, et sic potest concedi, quod Caesar non est homo vivus sed mortuus, quia mortuum illo modo non diminuit ab homine nec infert non hominem .... homo non includit in suo significato oppositum mortui hoc modo sumti. Ibid.

[2] Dicendum, quod terminus communis in quacunque propositione sive de praesenti sive de praeterito sive de futuro supponit pro quibuscunque suppositis sive existentibus sive non existentibus, sed quando non additur sibi immediate determinatio aliqua contrahens ad supposita unius differentiae temporis. O. c., qu. 11.

[3] Commune, quando non specificatur per aliquid immediate additum, supponit absolute suum significatum; ergo aequaliter pro omnibus, quae aequaliter se habent ad suum significatum. Ibid.

[4] V. g. calefactibile ut ad calefacientem refertur, terminus calefactionis est solum pro his, in quibus derelinquitur dispositio, quae per calefactionem generatur; ideo calefactibile, ut ad calefacientem refertur, solum pro calefactis supponit. O. c. I, qu. 13.

[5] Sicut dicendo: Non homo, quicquid potest intelligi sub negatione hominis, potest dici Non homo .... negatio enim adveniens termino infinito privat formam finitam significantum per terminum et relinquit indeterminatum ad quodcunque intelligibile vel apprehensibile sub ratione quantitatis determinatae. Periherm. Op. II, qu. 4.

[6] Verbum infinitum est verbum intellectum cum negatione, quod non accidit ex parte nominis. Cum enim dicitur: Non homo currit, non removetur esse ab aliquo; sed verbum infinitum extra orationem intelligitur ut una dictio, in oratione non. Periherm. Lib. II, qu. 1.

praesens gilt, in welchem die durch die Copula vermittelte Verbindung zwischen Subject und Prädicat besteht;[1] es darf aber nicht als ein Commune genommen werden, welches vergangene und zukünftige Praesentia in sich fassen würde;[2] dadurch unterscheidet es sich von der logischen Qualität des Nomen primarium seiner Apposita oder Supposita, mit welcher es sonst eine gewisse Aehnlichkeit hat.[3] Durch diese Beleuchtung der Bedeutung der Copula Est will Duns Scotus abermals eine der von Robert Kilwardby gegen gewisse logische Irrlehren ausgesprochenen Censurirungen rechtfertigen.[4]

Die mit dem Wahrsein der Rede identische Richtigkeit des Urtheilens ist, zum Theile wenigstens und für minder Geübte, von der sprachlich richtigen Fassung der Rede und von richtiger Auffassung des Sinnes der sprachlichen Termini abhängig. Mit Bezug hierauf ist hier der geeignete Ort, die Fallaciae in dictione zur Sprache zu bringen, deren Scotus mit Aristoteles sechs aufzählt, und in seinem Commentar Super libros elenchorum umständlich bespricht.[5] Zwei derselben, die Fallacia compositionis und Fallacia divisionis beziehen sich unmittelbar auf das Componere und Dividere als solches;

---

[1] Non potest intelligi, quod copulat pro hoc nunc significato, quorum tunc transacto hoc nunc non significaret verbum praesentis temporis Periherm. Op. II, qu. 6.

[2] Nam tunc ista: Tu eris albus, posset illam verificare: Tu es albus. Copulat igitur pro quolibet tempore praesenti, cum fuerit actu praesens. Ibid.

[3] Homo significat formam hominis ut hominem in actu, non hominem in potentia, nec hominem, qui fuit sub illis nominibus, sed hominem secundum actum et formam, et quodlibet ut intelligitur ut actum habens hominis intelligitur homo. Sic verbum de praesenti denotat rem suam, prout actum praesentis habet, et quodlibet tempus cum intelligitur ut actum habens praesentis, consignificatur per verbum de praesenti. Differentia tamen est in hoc, quod quia terminus communis significat sine tempore, nihil prohibet ipsum intelligi simul convenire pluribus . . . sed de temporibus praesentibus, quae sunt multa secundum ordinem et successionem, non potest intelligi, quod multa sunt simul, quibus conveniat praesens in actu. Periherm. Op. II, qu. 6.

[4] Der censurirte Satz lautet: Terminus cum verbo de praesenti distribuitur pro omnibus differentiis temporum.

[5] Der Erörterung der Fallaciae in dictione ist der weitaus größere Theil des Commentars super libros elench. gewidmet (capp. 8—42); und zwar über die Aequivocatio: Capp. 8—17, Amphibologia: Capp. 18—22, Fallacia compositionis und Fallacia divisionis: Capp. 23–33, Fallacia accentus; Cap. 34, Figurae dictionis: Capp. 35—42.

der durch diese beiden Fallaciae hervorgebrachte täuschende Schein beruht auf einer durch die sprachliche Fassung der Rede nahegelegten unrichtigen Verhältnißbestimmung zweier aufeinander bezogener Significata, und zwar so, daß eine Oratio composita für eine divisa, eine Oratio divisa für eine composita genommen werden kann. Der Satz: Possibile est sedentem ambulare, kann in seiner sprachlichen Fassung sensu composito und sensu diviso verstanden werden, je nachdem Sedentem mit ambulare verbunden oder beide auseinandergeschieden gedacht werden, so daß sie logisch sich entweder auf Gleichzeitiges oder zeitlich Unterschiedenes beziehen. Natürlich kann der Satz nur dann wahr sein, wenn er sensu diviso verstanden wird, während er sensu composito nothwendig falsch ist.[1] Der Satz: Quinque sunt duo et tria, ist sensu compositionis verstanden formell unwahr; er wäre dem falschen Satze ähnlich: Homo est carnes et ossa.[2] Sensu divisionis verstanden wäre er überdieß auch materiell falsch.[3] Der Umstand, daß Aristoteles diesen Satz nur sensu divisionis als falsch erklärt,[4] war natürlich für die Ausleger desselben ein ausreichender Grund, den Satz sensu compositionis als wahr gelten zu lassen.[5] Man rief die Grammatik und die Auctorität des Priscianus zu Hilfe, um zu erweisen, daß die Conjunction et sowohl einzelne Terminos als auch Sätze mit einander verbinden könne, und in letzterem Falle das Verbundene ein Totum integrale darstelle.

---

[1] Elench., qu. 29.

[2] Quando aliquid est secundum se unum et ex pluribus partibus compositum, requiritur aliquid uniens istas partes; sed quinarius componitur ex multis unitatibus, quae secundum se sunt discretae; ergo requiritur aliquid uniens istas unitates. Illud autem uniens non potest esse aliqua unitas, quia ex ista unitate et aliis constituitur quinarius, et tunc remanet quaestio, quid aliud unit istas; ergo oportet quod illud unitates uniens sit aliud ab unitatibus, et hoc est forma ipsius quinarii ... Quinarius est quoddam compositum ex unitatibus et sua forma, et duo et tria sunt materialia ipsius quinarii. Elench., qu. 31.

[3] Der Sensus divisionis würde sich ergeben, wenn die Copula et als Bindeglied zwischen zwei Sätzen verstanden würde: Sic est sensus divisionis et significat, quod quinque sunt duo, et quinque sunt tria divisim. Elench., qu. 30.

[4] Vgl. Aristot. Soph. Elench. p. 166. a, lin. 34.

[5] Bei Thomas Aquinas (de fallaciis, c. 6) wird die Sache in folgender Weise behandelt: Quicunque numerus componitur ex duobus et tribus, est duo et tria; sed quinque non sunt duo et tria; ergo quinque non componitur ex duobus et tribus. Non sequitur; media enim sive minor est duplex ex eo,

Duns Scotus bemerkt hiezu, daß die Verbindung von Sätzen der Conjunction nur per accidens zukomme,[1] und die Theile eines Totum integrale nur eine nominelle, nicht eine formelle Einheit bilden.[2] Auch bei der Besprechung des Satzes: Quod unum solum potest facere, plura potest facere,[3] bestimmen grammatische Gründe den Ausschlag der Entscheidung. Nur für den Fall, daß das Wort solum als Adverbium genommen wird, läßt sich in dem betreffenden Satze zwischen einem sensus compositionis und divisionis unterscheiden; und zwar erscheint, wenn solum als Determination des Verbum potest genommen wird, ein falscher Sensus compositionis, wenn es als Determination des Wortes unum genommen wird, ein richtiger Sensus divisus.[4] Das Wort solum ist als Adverb geeignet, den Unterschied eines Sensus compositus und divisus zu erzeugen, weil dem Adverb Significandi modi generales zukommen, mittelst welcher es Particip, Pronomen und Nomen determiniren kann,[5] während es keine Significandi modos speciales hat, durch welche es einzig dem Verb proportionirt wäre. Darum muß Solum mit Potest verbunden einen falschen Sensus compositus ergeben. Als Adjectivum Nominis hat Solum specielle Modos significandi, durch welche es seinem Substantivum proportionirt wird,[6] jedoch nicht dem Verbum proportional gemacht werden kann. Demzufolge läßt sich der Satz: Quod unum solum etc., nur secundum aequivocationem abtheilen, und

---

quod hoc praedicatum duo et tria potest intelligi et removeri a subjecto divisim, et sic est vera; est enim sensus, quod quinque nec sunt duo nec tria. Vel potest removeri a subjecto conjunctim, et sic est falsa; est enim sensus, quod duo et tria simul juncta non sunt quinque. Unde in hoc sensu procedit conclusio; unde est fallacia compositionis. Et potest sic formari paralogismus: Quaecunque sunt duo et tria, sunt duo; sed quinque sunt duo et tria; ergo quinque sunt duo. Haec similiter minor est duplex, quia in sensu composito est vera, in sensu diviso est falsa; unde est fallacia compositionis.

[1] Elench., qu. 30.

[2] Elench., qu. 31.

[3] Elench., qu. 32.

[4] Unde paralogismus sic potest formari: Quod unum solum potest ferre, potest plura ferre; sed quod unum solum potest ferre, non potest plura ferre; ergo quod potest plura ferre, non potest plura ferre. Ibid.

[5] Vgl. Gramm. spec., c. 33.

[6] Nämlich Numerus, Casus und Genus. In der Gramm. spec. (c. 14 ff.) werden diese im Anschluß an den Sprachgebrauch der Grammatiker unter die Modos significandi accidentales gerechnet.

erscheint dann möglicher Weise als wahr oder als nothwendig falsch, je nachdem Solum kategorematisch[1] oder synkategorematisch[2] verstanden wird.

Auch die den übrigen Fallaciis in dictione gewidmeten Erörterungen sind, wie die Natur der Sache es mit sich bringt, sprachlogischen Inhaltes. Wenn Aristoteles der Aequivocatio und Amphibologia (richtig: ἀμφιβολία) drei gemeinsame Modos zutheilt,[3] so bemerkt Duns Scotus, daß der dritte Modus beiden Fallaciis nicht in gleicher Weise zukomme.[4] Der Grund dessen ist darin zu suchen, daß die Amphibologie ihrem Begriffe nach und im Unterschiede von der Aequivocation eine aus mehreren Worten bestehende Rede bildet. Der Terminus aequivocus ist kein Terminus communis, daher sich auch von keiner Verengerung desselben durch irgend einen unmittelbaren oder mittelbaren Beisatz reden läßt, obschon es geschehen kann, daß der grammatische Redezusammenhang per accidens eine Contraction (Verengerung) des Terminus aequivocus involvire.[5] Die analogische Ausdrucksweise läßt Duns Scotus nicht als besonderen

[1] Si categorematice, sic potest esse vera, quia tunc significatur, quod illud quod potest ferre unum non associatum alteri, potest facere plura. Nam sic „solum" significat quamdam solitudinem. Elench., qu. 32.

[2] Sie teneatur syncategorematice, tunc significat praecisam acceptionem illius cui adjungitur. Sed hoc potest esse dupliciter, vel absolute, ut: „Socrates est unus solus homo", vel in comparatione ad actum, ut: „Solus Socrates currit." Sed sive sic, sive sic, syncategorematice tenetur et est propositio falsa. Ibid.

[3] Diese sind: Gleichlautende Bezeichnung sachlich differenter Dinge, gewohnheitsmäßige Mehrdeutigkeit eines bestimmten Ausdruckes unter Bevorzugung seiner primären Bedeutung (ὅταν εἰωθότες ὦμεν οὕτω λέγειν. Aristot. Elench. p. 166. a, lin. 17), Sinnesverschiedenheit des Ausdruckes, je nachdem er für sich allein oder in Verbindung mit einem anderen Worte gebraucht wird.

[4] Tertius modus aequivocationis est ex eo, quod aliqua dictio plura consignificat; tertius modus amphibologiae est, quando oratio de se significat unum, et ipsa eadem juncta alteri significat plura.

[5] Unde si terminus aequivocus sub uno modo significandi conveniat alteri significatorum, si ille modus significandi respectivus contrahat modum significandi, ipsius modi significandi per se erit contractio, aequivoci autem per accidens. Dieß wird an dem aus Boethius (de divisione, ed. Migne Patrolog. lat., tom. 64, p. 890) entlehnten Beispiele: Canna Romanorum sanguinem sitiit, erläutert: Canna est aequivocum ad fluvium et ad calamum; si tamen dicatur: Canna Romanorum sanguine plenus fuit, jam ipsius generis est contractio per se, aequivoci autem per accidens. Elench., qu. 13.

Modus der Aequivocation gelten; sie sei theils unter den ersten Modus der Aequivocation zu subsumiren,[1] theils auf Univoca zurückzuführen.[2] Die Figura dictionis unterscheidet sich von den übrigen Fallaciis in dictione dadurch, daß in ihr nicht die Unitas vocis circa substantiam, sondern bloß die Unitas vocis secundum similitudinem die Ursache der Mehrsinnigkeit ist.[3] Es lassen sich drei Modi derselben unterscheiden;[4] am schwersten erkennbar sind die unter den dritten Modus fallenden paralogistischen Täuschungen, welche auf dem durch das täuschende Wort hervorgebrachten Uebersehen des Unterschiedes zwischen dem Qualequid und Hoc aliquid einer Sache beruhen.[5]

---

[1] Exemplum: Expedire significat expeditionem quae est in bonis, et utilitatem quae est in malis; et ista duo in voce significante non se habent secundum prius et posterius. Similiter ens significat ens quod est substantia et ens quod est accidens. Et licet ens quod est accidens in re, habeat attributionem ad substantiam, in voce tamen significante nullam habet habitudinem ad substantiam. Et ideo omnia talia analoga habent reduci ad primum modum aequivocationis. Elench., qu. 16.

[2] Exemplum secundi: Sanum significat proportionem calidorum et frigidorum, humidorum et siccorum; ista proportio in animali reperitur ut in subjecto et in urina ut in signo et in diaeta ut in conservante; et similiter est de elemento respectu ignis et materiae primae. Et talia analoga reducenda sunt ad univocationem, cum solum unum primo significat. Ibid.

[3] Elench., qu. 36.

[4] Von diesen drei Modis wird der erste aus der ähnlichen grammatischen Gestaltung der Worte entspringende durch ein Beispiel aus Aristot. Elench., p. 166. b, lin. 16 erläutert: Videre et secare similiter terminantur; secare significat agere, ergo et videre. Bei Aristoteles steht statt Videre Ὑγιαίνειν, von Boethius durch Valere übersetzt, welches in Folge fehlerhafter Abschrift in Videre verwandelt wurde. — Die beiden anderen Modi unterscheiden sich vom ersten dadurch, daß in ihnen nicht durch zwei verschiedene Worte, sondern durch ein und dasselbe Wort vermöge seiner vom Hörenden nicht unterschiedenen mehrfachen Beziehung der täuschende Schein hervorgebracht wird. Der eine dieser beiden Modi entspringt aus der Aehnlichkeit der Gestaltung einer unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßten Diction, die etwas Anderes bezeichnet und etwas Anderes betrifft; der andere Modus aus der ähnlichen Gestaltung einer Diction, durch welche etwas Bestimmtes bedeutet, und etwas Anderes benannt wird.

[5] Hoc aliquid et qualequid sunt diversae rationes accipiendi eandem naturam. Si autem aliquis interpretatur hanc acceptionem vel rationem accipiendi esse illam, et hoc propter similitudinem vocis ad vocem, figura dictionis erit. . . . Non omnis illatio a termino significante qualequid ad terminum significantem hoc aliquid facit figuram dictionis, sed solum illa, in qua qualequid accipitur, ac si esset hoc aliquid, vel e converso, et hoc

Die allgemeine Bedingung des Wahrseins der Urtheile ist die Uebereinstimmung dessen was sie aussagen, mit dem durch diese Aussagen Significirten. Zur Wahrheit der kategorischen Urtheile wird nicht erfordert, daß das durch einen derartigen Satz Significirte wirklich sei,[1] es genügt aber auch nicht, daß das beiden Terminis des Urtheiles Entsprechende wirklich existire.[2] Ebenso entspricht gewissen Propositionen nicht schlechthin und unter allen Umständen das Wirklichsein des Significirten. Ein bejahendes kategorisches Inhärenzurtheil, welches sich auf ein gegenwärtiges Statthaben bezieht, ist unbedingt wahr. Zur Wahrheit eines bejahenden Urtheiles de Praeterito genügt es, daß das Ausgesagte wirklich einmal stattgehabt habe. Zur Wahrheit einer affirmativen Proposition de Futuro genügt es, daß das Significirte wirklich eintreten werde, auf was immer für eine Art es eintreten mag. Ein bejahendes Urtheil de Possibili ist deshalb wahr, weil das durch dasselbe Significirte auf was immer für eine Art wahr sein kann, ohne daß es wirklich zu sein braucht. Zur Wahrheit einer Nothwendigkeitsaussage über Gegenwärtiges wird erfordert, daß sich das Significirte auf was immer für eine Art nothwendig so verhalte, wie es sich verhält; ähnlich verhält es sich mit einer Nothwendigkeitsaussage de Praeterito. Jeder affirmativen Proposition steht eine negative entgegen; das contradictorische Gegentheil der wahren Affirmation muß nothwendig falsch sein, und umgekehrt. Daher genügt es zur Wahrheit einer negativen kategorischen Proposition de Praesenti und de inesse, daß sich etwas nicht so verhalte, wie es auf was immer für eine Weise durch die contradictorisch entgegengesetzte bejahende Proposition ausgesagt werden möge; Aehnliches gilt von der negativen Aussage de Praeterito, de Futuro, de Possibili, de Necessario, de Impossibili.

Die Urtheile scheiden sich in Bezug auf ihren Charakter als Wahrheitsaussagen weiter in solche, welche per se gelten und demzufolge nothwendig wahr sind, und in andere, welche nur per acci-

---

est, quando aliquid attribuitur ipsi communi prout commune est, et postea singulari, prout est hoc unum, sicut hic: Homo est species, Socrates es homo, ergo Socrates est spectes. Elench., qu. 41.

[1] Ista est vera: „Nulla chimaera fuit hircocervus"; et tamen non est illud quod significat. Analyt. Prior. I, qu. 3.

[2] Propositio: „Homo est asinus", significat inesse, quod est . . . et tamen ista est falsa. L. c.

dens gelten. Eine Propositio per se ist dann vorhanden, wenn Subject und Prädicat dieselbe Essenz significiren, oder das Prädicat im Wesensbegriffe des Subjectes enthalten ist. Hinsichtlich der Frage, wie viele Modos dicendi per se es gebe, wendet sich Duns Scotus zunächst polemisch gegen Thomas Aq.,[1] welcher drei derselben aufzählt, sofern nämlich das Prädicat zum Subjecte der Aussage sich als Circumstantia causae formalis,[2] materialis[3] oder efficientis[4] verhalten kann. Duns Scotus bemerkt dawider, daß, wenn das Per se eine Circumstantia ratione causae bezeichnen soll, die höchste und vornehmste aller Ursachen, die Causa finalis, nicht übergangen werden dürfte, die gewiß am allermeisten den Charakter der Perseitas an sich habe. Ferner fasse Thomas weder den ersten noch den zweiten der von ihm angegebenen Modi dicendi per se richtig auf, wenn er durch sie Circumstantias causae formalis[5] et materialis[6] ausgedrückt glaubt. In dem Satze: Risibilitas est hominis, fällt das Prädicat in die Definition des Subjectes, ohne daß das Subject Homo die Causa formalis der Risibilität wäre. Die Causa materialis steht in keinem solchen Verhältniß zu demjenigen, für das sie Causa ist, daß sie nothwendig eine Passio desselben ausdrücken müßte.[7] Den dritten von Thomas angegebenen Modus läßt Duns Scotus als Bezeichnung der Circumstantia causae efficientis insofern gelten, als die Causa efficiens aus der Causa finalis abzuleiten ist, und bezeichnet diesen Modus als denjenigen, welchem gemäß das Prädicat dem Subjecte zufolge einer Causa extrinseca eigen ist; und dieser Modus bildet den Gegensatz zu jenem anderen, welchem gemäß das Per se Geltende aus der inneren Wesens-

---

[1] Vgl. Thomas Comm. in Analyt. Post. I, lect. 10. Damit in Uebereinstimmung der thomistische Verfasser der Summa totius logicae. Vgl. meine Schrift über Thomas Aquinas I, S. 78, Anm. 1.

[2] Z. B. in dem Satze: Iste homo vivit per animam.

[3] In dem Satze: Corpus est collocatum per superficiem.

[4] Homo est calidus per ignem.

[5] Bei Aristoteles (Anal. Post. I, p. 73. a, lin. 34) heißt es: Καθ' αὑτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν, οἷον τριγώνῳ γραμμή, καὶ γραμμῇ στιγμή ....

[6] Bei Aristoteles (l. c., lin 37 f.) καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχοντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι . . .

[7] Causa materialis solum habet rationem potentiae passivae, quae est contradictionis respectu illius, cui est causa. Materia enim est causa, qua res potest esse et non esse. Analyt. Post. I, qu. 16.

beschaffenheit des Subjectes der Aussage sich ergibt. Duns Scotus entscheidet sich demnach mit Robert von Lincoln[1] dafür, daß es nur zwei Modos dicendi per se gebe,[2] und bezeichnet als das Wesen des einen, daß bei demselben das Prädicat in die Definition des Subjectes fällt (z. B. Homo est animal — Risibilitas est hominis), während bei dem anderen das Subject in die Definition des Prädicates fällt. Die erstere der beiden Definitionen ist eine Definitio essentialis, welche das Quid des Definirten exponirt, die andere eine Definitio per additamentum, in welcher das Definirte theils nach seinem Quid, theils nach seinem Quale bestimmt wird; z. B. Simum est nasus cavus (curvus?), wo cavus das Quid des Simum ausdrückt, nasus aber als Quale zum Quid des Simum hinzutritt. In einem definirenden Satze, welcher dem ersten Modus dicendi per se entspricht, werden die beiden Theile der Definition, das Genus und die Differenz, sowol conjunctim als auch divisim

---

[1] Ueber Robert's von Lincoln Commentar zur zweiten Analytik vgl. Prantl III, S. 65.

[2] Zur Erhärtung dessen beruft er sich auf die Worte, welche bei Aristoteles auf die Besprechung der beiden, von Thomas als die zwei ersten genommenen Modi dicendi per se folgen: ὅσα δε μηδετέρως ὑπάρχει, συμβεβηκότα (οἷον τὸ μουσικὸν ἢ λευκὸν τῷ ζῴῳ) Analyt. Post. I, p. 73. b, lin. 4. In Bezug auf die im Texte des Aristoteles (lin. 5 ff., 10 ff.) noch folgenden beiden anderen Modi, deren einen Thomas als Modus essendi nicht zählte, während er den vierten als dritten Modus dicendi per se nahm, bemerkt Duns Scotus unter Berufung auf Robert von Lincoln: Aristoteles ponit tertium modum qui est modus essendi, et quartum modum qui est modus causandi, propter completionem sui sermonis; non tamen sunt modi inhaerendi nisi duo, scil. primus et secundus. L. c. (vgl. auch Analyt. Prior. I, qq. 31 u. 32). Duns Scotus bestreitet endlich auch noch die Auslegung, welche Thomas den Worten lin. 16: τὰ ἄρα λεγόμενα ἐπὶ τῶν ἁπλῶς ἐπιστητῶν κ. τ. λ. gibt, um die Unterscheidung der vier Modi dicendi per se aufrecht zu halten, deren erster und vierter den doppelten Modus dicendi per se in den Conclusionen des demonstrativen Syllogismus betreffe: Linconiensis hanc literam exposuit, quod Aristoteles non intelligit, quod conclusio in demonstratione sit per se in duplici genere causae, sicut exposuit Thomas. Sed Aristoteles intelligit per illam literam, quod duo sunt modi in demonstratione, ut primus et secundus, et sic exponitur litera per Linconiensem, scil. „quaecunque dicitur in simpliciter scibilibus" h. e. in demonstrationibus, „sic sunt per se sicut inesse praedicantibus" h. e. primo modo, ubi praedicatum est causa subjecti, „aut inesse propter ipsa" h. e. propter subjecta, sicut in secundo modo, ubi subjectum est causa pradicati. Ibid.

nach dem ersten Modus vom Subjecte der Definition ausgesagt.[1] Das Genus kann nicht per se von der Differenz ausgesagt werden.[2] Die Entscheidung der Streitfrage, ob die niedere Differenz die höhere per se in sich schließe, ob z. B. der Satz: Rationale est sensibile, eine per se geltende Proposition sei, wird von sachlichen Gesichtspunkten abhängig gemacht, nach deren Verschiedenheit die niedere Differenz die höhere in sich schließen,[3] oder auch nicht in sich schließen kann.[4] Accidenzen, welche nicht aus dem individuellen, sondern aus dem specifischen Wesen des Subjectes sich ergeben, können nach dem zweiten Modus dicendi per se vom Subjecte ausgesagt werden;[5] es sind dies Accidentia propria, welche aus der Formbestimmtheit des Subjectes sich ergeben, und als solche von anderen ab intrinseco causirten Accidenzen sich unterscheiden, die trotzdem nicht Accidentia per se sind.[6] Sofern ein Accidens das Subject eines anderen Accidens abgeben kann, läßt sich auch das letztere vom ersteren nach dem zweiten Modus dicendi per se aussagen.[7] Der Inhärenzcharakter ist dem Accidens als solchem und seiner Wesenheit nach eigen; nicht

---

[1] O. c. I, qu. 20.

[2] Si genus per se praedicetur de differentia, unum animal esset multa animalia . . . . Item: rationale non est natum subjici respectu animalis nec respectu hominis, quia in quale pradicatur respectu utriusque. O. c. I, qu. 23

[3] Secundum quod rationale imponitur ab ultimo gradu perfectionis in homine et sensibile ab alio gradu, differentia inferior non includit superiorem, quia iste gradus non est ille, sed ab alio distinctus. O. c. I., qu. 24.

[4] Rationale, secundum quod imponitur a tota perfectione in homine, quae perficit substantiam, quod est genus generalissimum .... includit sensibile et omnes differentias praecedentes, quia in illa tota perfectione includitur pars. Ibid.

[5] O. c. I, qu. 25. — Dasselbe gilt von der Passio subjectum proprium habens (O. c. I, qu. 28). Nur muß das Subject präcis als Ursächliches sich zum Prädicate verhalten, nicht ratione causae diminutae oder superfluae. Dem Triangel z. B. ist präcis als Passio die Eigenschaft drei Winkel zu haben per se eigen; nimmt man statt Triangel ein zu weites oder zu enges Subject (z. B. Figur oder gleichschenkeliges Dreieck), so wird das Subject ratione causae diminutae oder superfluae gefaßt.

[6] Accidens ratione materiae . . . . sicut quantitas non est accidens per se; quantitas enim non inest soli speciei, sed multis speciebus. Accidens quod causatur ex complexione, ut albedo, nigredo, quae causantur ex qualitatibus primis, etiam qalitates primae . . . non sunt accidentia proprie, quia multis speciebus insunt. O. c. I, qu. 26.

[7] O. c. I, qu. 27: Aristoteles dicit hanc esse per se secundo modo: „Triangulus habet tres angulos", et tamen triangulus est accidens.

so die Actualität der Inhärenz.[1] Die Aptitudo inhaerentiae ist ein Modus essendi, der durch sich selber nicht auch schon die Actualität der Inhärenz involvirt.[2] Wie man bei den Substanzen ein doppeltes Esse, jenes der Essenz und das der Existenz zu unterscheiden hat,[3] so bei den Accidenzen ein doppeltes Inesse, das Inesse essentiae und Inesse existentiae.[4] Als Modus essendi ist der Inhärenzcharakter des Accidens seiner Natur nach etwas vom Modus praedicandi per se Verschiedenes; er fällt daher weder unter den ersten noch unter den zweiten der genannten beiden Modi dicendi, und gehört als factisch Gegebenes überhaupt nicht unter die Gegenstände demonstrativer Erweisung.[5] Obschon das Interesse an dieser Frage ein eminent theologisches ist,[6] so verwahrt sich Duns Scotus doch entschieden dagegen, daß hier der Theologie zu Liebe gegen die Vernunft und gegen Aristoteles entschieden werde.[7]

Von dem per se, oder nothwendig und seiner Natur nach Wahren ist das Primo verum oder unmittelbar Wahre zu unterscheiden, welches wol auch ein Verum per se ist, vor anderen per se veris aber dies voraus hat, daß aus ihm jene anderen per se vera in ihrem Wahrsein erkannt werden.[8] So gilt z. B. der Satz,

---

[1] Non sequitur: Aptum natum est esse in subjecto, ergo est in subjecto vel potest esse in subjecto; sicut non sequitur: Coecus aptus natus est videre, igitur videt vel potest videre. O. c. I, qu. 30.

[2] Modus non est ens proprie, ideo compositionem rei cum re non facit. Ibid.

[3] Illud quod potest intelligi sine altero, non includit in sua essentia; essentia potest intelligi non intelligendo esse, ergo etc. Essentia abstrahitur ab esse, fuisse et fore; sicut fuisse et fore non sunt de essentia, ista nec esse. Analyt. Prior. II, qu. 4.

[4] Ibid.

[5] Accidens inhaeret subjecto per se non primo modo ita quod inhaerentia actualiter sit de essentia, nec secundo modo, nec aliquo modo pertinente ad demonstrationem, sed inest per se, ita quod non per medium. Ibid.

[6] Si illud esse accidentis esset actualiter subjecto inesse, tunc facere accidens esse et non inesse esset facere incompossibilia, et per consequens prima causa non posset facere accidens esse et tamen alteri non inesse. Sed hoc est falsissimum, sicut patet in corpore Christi. Ibid.

[7] Sive hoc sit de intentione Aristotelis sive non, hoc est dubium; saltem hoc non est repugnans alicui principio philosophiae, et est in se verum. Ibid.

[8] Primo supra per se addit immediationem et adaequationem. O. c. I, qu. 33.

daß der Triangel drei Winkel habe, primär vom Triangel als solchem, mittelbar und in abgeleiteter Weise von allen besonderen Arten der Dreiecke, deren specielle Eigenthümlichkeiten nicht den Erklärungsgrund jenes Satzes darbieten. Allerdings kann, wie im gegebenen Falle, auch der individualisirte Ausdruck des Gemeinwahren an der Primität desselben theilhaben;[1] niemals aber können die mit dem Speciescharakter gegebenen Beschaffenheiten singulärer Existenzen den singulären Individuen als solchen primär zuerkannt werden.[2] Von Subjecten, die nur einmal vorhanden, also in ihrer Art einzig sind, läßt sich schon aus diesem Grunde nicht sagen, daß ihnen eine Passio primo inhärire; gleichwol könnte man z. B. dem Monde, soweit man ihn als plurificabel denkt, also dem Monde als solchem und seinem Begriffe nach, nicht aber diesem Monde primo inhärirende Passiones zuerkennen.[3]

Die Primo vera sind die Voraussetzungen und Haltpunkte aller wissenschaftlichen Erkenntniß, welche eine Erkenntniß der Dinge aus ihren Ursachen und Gründen ist. Durch diese Begründung wird das Erkannte zum Gewußten, verwandelt sich die Erkenntniß in Wissenschaft. Man kann wohl auch die unmittelbare und unvermittelte Erkenntniß des Wirklichen ein Wissen nennen; in wahrhaftem Sinne ist jedoch nur die durch Gründe vermittelte Erkenntniß ein Wissen,[4] das Element der Vermittelung aber der Allgemeingedanke, in dessen Lichte sich die explicite Erkenntniß des Quodquidest einer Sache oder der Ratio rei vermittelt. Diese Erkenntniß ist eine in das Gebiet des

---

[1] Ad hoc quod praedicatum insit individuo sub ratione communis, duae conditiones requiruntur: Una, quod illud praedicatum illi communi insit per se et primo et non per accidens; alia, quod illud praedicatum non repugnet subjecto. In illa: „Isocseles inquantum triangulus habet tres primo", praedicatum non repugnat isosceli sub quacunque ratione; similiter hoc praedicatum inest triangulo per se primo et non per accidens. Ibid.

[2] Hujus ratio est, quia passio consequitur naturam speciei secundum se, quia a natura speciei secundum se egreditur illa. O. c. I, qu. 36.

[3] O. c. I, qu. 35.

[4] Scire dicitur quatuor modis, ut dicit Linconiensis. Est enim scire communiter, et sic sciuntur contingentia ad utrumlibet. Et est scire proprie, et sic sciuntur contingentia nata. Et est scire magis proprie, et sic sciuntur tam principia quam conclusiones. Et est scire maxime proprie, et sic sciuntur conclusiones per principia. Analyt. Post. I, qu. 10.

rationalen Erkennens emporgehobene Erkenntniß des erfahrungsmäßig Erkannten, die logisch-dianoetische Function eine lebendige Vermittelung der Erfahrungsgewißheit mit der denknothwendigen Vernunftgewißheit. Mit der solcher Art vermittelten Erkenntniß des Quodquidest einer bestimmten Sache ist auch die Möglichkeit der Erkenntniß des rationalen Zusammenhanges einer Sache mit jeder anderen, zu welcher sie in irgend einem Verhältniß steht, gegeben, und damit überhaupt die Möglichkeit einer ausgebildeten Scientia rerum angebahnt, die allenthalben auf eine explicite Erkenntniß der Dinge gegründet ist, und andererseits eine solche Erkenntniß anstrebt.

Die der Denklehre angehörige Erörterung über die Requisite eines wahrhaften Wissens muß natürlich von der specifischen Beschaffenheit der einzelnen Wissensobjecte abstrahiren, und sich auf die Entwickelung der allgemeinen logisch geforderten Bedingungen einer wissenschaftlichen Erkenntniß beschränken.[1] Da alles wahrhafte Wissen ein Erkennen aus Gründen ist, diese Erkenntniß aber durch das syllogistische Schlußverfahren vermittelt wird, so ist der Syllogismus das unerläßliche Vehikel einer demonstrativen Erweisung und Erhärtung aller intellectiven Erkenntniß.[2]

Der Syllogismus hat drei Halter oder Grundträger seiner stricten Denknothwendigkeit, welche man die Principien der Conclusion nennt. Von diesen drei Principien ist eines ein Complexum, die beiden anderen sind Incomplexa. Das Complexum ist die Dignitas;[3] die beiden Incomplexa sind Subject und Passio, aus welchen beiden der Schlußsatz constituirt wird. Diese drei Principien sind die drei Praecognita, aus welchen die Conclusion gefolgert wird; der Modi praecognoscendi gibt es aber nur zwei, das Quid est und Quia est. An dem Subjecte ist das Quid est und Quia est, an der Passio das Quid est, an der Dignitas das Quia est Gegenstand der Präcognition.[4] An dem Subject muß das Quid rei voraus erkannt sein,

[1] Metaphysica est scientia communitate subjecti in praedicando. Sed dialectica est scientia communis non communitate subjecti sed applicationis. Potest enim applicari ad subjectum cujuslibet scientiae, quia quaelibet scientia utitur syllogismo. Analyt. Post. I, qu. 43.

[2] Scientia est notitia necessaria veri dubitabilis, nata fieri evidens per praemissas in forma syllogistica applicatas. Analyt. Prior. I, qu. 1.

[3] Uebersetzung des aristotelischen Ausdruckes Ἀξίωμα (Analyt. post. I, p. 76. b, lin. 14: τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι = oberste Denkgesetze).

[4] Analyt. Post. I, qu. 4.

weil dieses das Medium principale der demonstrativen Erweisung ist; die Erkenntniß des Quid est hat zu seiner selbstverständlichen Voraussetzung die Erkenntniß des Quia est, weil es ein Quid des Nichtseienden nicht geben kann.[1] Das an der Passio vorauserkannte Quid ist bloß jenes, dessen Erkenntniß unmittelbar durch die Sprachbezeichnung selber schon gegeben ist;[2] das Si est oder Quia est dessen was die Passio betrifft, wird erst durch die Conclusion erhärtet.[3] Bezüglich der Dignitas kann einfach nur von einer Präcognition des Quia, nicht aber des Quid die Rede sein, weder von einer Erkenntniß des Quid simpliciter,[4] noch auch nur des durch die Benennung als solche gekennzeichneten Quid.[5]

Das Wissen ist Erkennen aus Gründen. Die Erkenntnißgründe des syllogistisch erschlossenen Wissens sind in den Prämissen enthalten. Die Beschaffenheit des syllogistisch erwirten Wissens ist somit von der Beschaffenheit der Vordersätze abhängig. Diese müssen wahr sein und sich als nächste und unmittelbare principienhafte Voraussetzungen zum Erschlossenen verhalten. Die sicherste und gewisseste Wissenschaft ist ihrer Natur nach die erste, allgemeine Wissenschaft, welche an die absolut ersten und höchsten Principien anknüpft, während jede besondere Wissenschaft, deren erste und oberste Sätze nicht absolut oberste Sätze sind, der Gefahr des Irrens preisgegeben ist,[6] obschon das demon-

---

[1] Analyt. Post. I, qu. 7.

[2] Intelligendum, quod quid est rei simpliciter et quid est, quod per nomen significatur, non sunt eadem. Et hujusmodi duplex est ratio. Una est, quia praecognoscendo quid est rei simpliciter necesse est praecognoscere si est . . . Alia ratio est ad hoc, quia cognoscendo, quid significatur per nomen, solum cognoscimus modo indistincto et confuse, et cognoscendo quid simpliciter rei cognoscimus rem determinate et distincte. O. c., qu. 4.

[3] O. c., qu. 6.

[4] Quid est simpliciter est solius incomplexi, sed dignitas est quoddam complexum. Aristoteles dicit, quod homo albus non habet quid, eo quod est ens per accidens sive aggregatum; sed dignitas est magis aggregatum quam homo albus. O. c., qu. 5.

[5] De dignitate non praenoscitur quid significatum per nomen, quia non habet quid, sed plura aggregata. Ibid.

[6] Licet circa principia prima non contingat errare quae sunt simpliciter prima, tamen circa specialia diversarum scientiarum contingit errare . . . Unde supposito quod circa principia non contingit errare, tamen in modo deducendi ex praemissis conclusionem. Analyt. Post. I, qu. 44.

ſtrative Denkverfahren als ſolches die Gefahren des Irrens möglichſt ferne hält.[1]

Die ſicherſten Arten der Demonſtrationen ſind jene, welche convertible Sätze zu ihren Prämiſſen haben, weil durch dieſe jede Fallacia accidentis und consequentis ausgeſchloſſen iſt; indeß iſt auch da noch immerhin ein fehlerhafter Zirkel möglich. Die Demonstrationes potissimae[2] ſind jederzeit Demonſtrationen aus convertiblen Vorderſätzen, und haben ferner auch dieß eigen, daß in ihnen die Definitio subjecti, nicht jene der Passio das Medium abgibt.[3]

Es gibt ſo viele Scientiae, als es Quaestiones in genere gibt.[4] Jede Quaestio iſt eine Quaestio medii als Quaestio causae,[5] da Medium und Causa identiſch ſind. Dieß erhellt an allen Hauptarten der Quaestiones. Die Fragen Si est und Quia est ſind Fragen nach dem Vorhandenſein eines Mediums; fragt man z. B., ob der Mond eine Verfinſterung erleide, ſo heißt dieß ſo viel, ob es ein Medium der Verfinſterung gebe. Eben ſo ſind die Fragen Propter quid oder Quid est, welche beide der Sache nach identiſch ſind,[6] Fragen nach einem Medium, und zwar deſto beſtimmter, indem ſie

[1] Und dieß aus vier Urſachen: 1. In demonstrativis arguitur ex universalibus, et ita excluditur enthymema, inductio etc. . . . similiter extraneantur omnes loci extrinseci. 2. Demonstratio est ex paucioribus et certioribus quam syllogismus dialecticus. 3. Demonstrationis principia sunt nota intellectui, sicut sensibilia sensui. 4. In demonstratione facilior est resolutio in prima principia. Ibid.

[2] Ueber die Demonstrationes potiores im Gegenſatze zu den ihnen gegenüberſtehenden minder vollkommenen handelt Ariſtoteles Analyt. Post. I, c. 24. Siehe dazu die Erläuterungen des Thomas Aquinas im Comm. in Analyt. Post. I, lect. 37—40 (und ferner meine Schrift über Thomas Aquinas, Bd. II, S. 82 bis 84). Duns Scotus läßt ſich auf eine ſpecielle Commentation dieſes Capitels nicht ein.

[3] Analyt. Post. II, qu. 9. Die Gründe hiefür, die aus dem Commentar des Thomas Aquinas über die Analytica Post. (II, lect. 7 und lect. 17) entnommen ſind: 1. Accidens quod demonstratur . . . . oportet quod sit proprium; sed accidens proprium causatur a principiis speciei; principia speciei per definitionem speciei seu subjecti exprimuntur. 2. Definitio passionis dependet in esse et cognitione a subjecto, et a propriis subjecti causatur definitio passionis; ergo definitio non potest esse medium in demonstratione potissima.

[4] Analyt. Post. II, qu. 1.

[5] O. c. II, qu. 7.

[6] Non enim differunt nisi in modo quaerendi; idem enim quaerunt secundum rem. Ibid.

das Vorhandensein eines Mediums als selbstverständlich voraussetzen, und die besondere Beschaffenheit desselben zum Gegenstande ihrer Frage haben. Ein contingentes Medium läßt an sich keine nothwendig geltende Aussage als Schlußsatz zu,[1] obwol das Erschlossene unter den gegebenen besonderen Umständen als nothwendig sich Ergebendes erscheinen kann.[2] Daraus erhellt zugleich, wie gemeinhin aus contingenten Prämissen eine nothwendige Conclusion sich ergeben kann.[3] Man hat jedoch zu beachten, daß die Nothwendigkeit der Folgerung sich nur ratione dispositionis terminorum ergibt.[4] Denn nicht die Contingenz als solche begründet die Richtigkeit der denknothwendigen Folgerung, so wenig das aus falschen Prämissen gefolgerte Wahre den Grund seines Wahrseins in der Falschheit der Prämissen hat.

Der Satz, daß es so viele Wissenschaften gebe, als es Quaestiones in generali gibt, ist von Robert von Lincoln entlehnt. Das Gegenstück zu diesem Satze bildet jener Heinrich's von Gent,[5] welcher die Zahl der Scientiae nach der Zahl der demonstrativen Conclusionen bemißt. Danach würde, erwidert Duns Scotus,[6] die Geometrie oder irgend eine andere Lehrdisciplin nicht Eine Wissenschaft, sondern ein Aggregat von Wissenschaften sein, und wenn man ein Aggregat von Wissenschaften als Eine Wissenschaft gelten läßt, müßten auch Mathematik und Physik zusammen Eine Wissenschaft constituiren. Es ist also nicht wahr, daß eine Lehrdisciplin, welche verschiedene, auf einen bestimmten Hauptgegenstand der Erkenntniß bezügliche Conclusionen in sich faßt, ein bloßes Aggregat dieser sei. Faßt Heinrich den Begriff der Wissenschaft augenscheinlich zu enge, so umgekehrt Aegydius Romanus[7] zu weit, wenn er die einzelne Wissenschaft als einen generischen Habitus faßt, der auch specifisch differente Wissenschaften in sich fassen

---

[1] O. c. I, qu. 40.

[2] V. g. Quandocunque inter ponitur terra inter solem et lunam, eclipsatur; sed quandocunque luna cadit in umbram terrae, interponitur terra inter solem et lunam, igitur etc. Ibid.

[3] O. c. I, qu. 41.

[4] Unde haec est fallacia accidentis: Conclusio necessaria sequitur necessario ex istis praemissis; illae praemissae sunt contingentes; igitur conclusio necessaria sequitur necessario ex contingentibus. Ibid.

[5] Quodlibet IX, qu. 4.

[6] Miscellan. qu. 7.

[7] Auch die Darlegungen bei Thomas Aquinas 2, 1. qu. 54, art. 4 scheint Duns Scotus hieher beziehen zu wollen.

könne. Dieß streitet gegen den Begriff des Habitus, der als solcher stets ein specifischer Habitus ist, wie sich an den moralischen Habitualitäten der Temperanz, Tapferkeit u. s. w. leicht erkennen läßt.[1] Zwischen dieser zu weiten und jener obigen zu engen Fassung des Begriffes der Scienz muß eine Vermittelung mit Ausschluß des Irrigen beider gesucht werden. Diese ergibt sich aus der Beachtung dessen, daß ein bestimmtes Complexum, d. h. eine bestimmte Wahrheit Gegenstand einer intellectuellen Habitualität sensu specialissimo sein, daneben aber virtuell etwas über jene Wahrheit Hinausliegendes in sich fassen kann, was ihr als Genus subalternum übergeordnet ist, und einem noch Höheren als einem Genus immediate proximum generi generalissimo sich ein- und unterordnet, in welchem wenigstens virtuell noch Principien des specifisch distincten Habitus enthalten sind. Auf diese Art können in einem bestimmten allgemeinen Wissenshabitus, dessen Object sich als Genus immediatum generi generalissimo von einem anderen Habitus als anderem Gliede des Genus generalissimum abscheidet, mehrere Habitus enthalten sein, welche sich genere subalterno oder specie von einander unterscheiden. Natürlich bildet die eine solche Mehrheit abgestufter Habitus in sich fassende Wissenschaft nur eine relative Einheit, wie denn in der That die Wissenschaften nur nach dem höheren oder geringeren Grade der Einheit sich von einander unterscheiden können.[2]

Die Metaphysik ist in einem höheren Grade eine in sich geeinigte Wissenschaft, als die Philosophia naturalis, trotzdem daß ihr Subject ein Subjectum communius als jenes letzterer ist, und somit die Philosophia naturalis in sich zu fassen scheint. Dieß ist indeß nicht der Fall, weil die Metaphysik die Philosophia naturalis nicht virtuell, sondern bloß potentiell und confuse in sich faßt, während im Gegen-

[1] Non magis videtur repugnare habitibus moralibus sive virtuti morali, augeri et generari ex actibus difformibus, quam habitui intellectuali; sed una virtus moralis, puta temperantia, non generatur nec augetur ex actibus difformibus; ergo nec scientia generalis ex talibus actibus difformibus. Ibid.

[2] Major vel minor unitas in scientia attenditur penes hoc, quod subjectum scientiae, in cujus notitiam formaliter inclinat scientia, virtualiter inclinat in plura vel pauciora, de quibus nati sunt esse distincti habitus genere subalterno vel specie. Quandocunque ergo aliquae scientiae sic se habent, quod una inclinat intellectum ad speculandum formaliter aliquid et virtualiter includit ad speculandum plura, de quibus distincti possunt esse habitus, quam alia, illa scientia est minus una. Ibid.

theile das Object[1] der Philosophia naturalis in der That Mehreres virtuell in sich faßt, woraus sich distincte Erkenntnißhabitus entwickeln lassen. Der Umstand, daß das Subject der Metaphysik ein Subjectum communius ist, hindert nicht ihre größere einheitliche Abgeschlossenheit, weil das Magis commune und Minus commune gleich gut durch Einen Act erkannt werden können, daher auch jeder der beiden aus den beiderseitigen Erkenntnißacten resultirenden Habitus gleich gut ein Einer und Einiger Habitus sein kann.[2]

Die Philosophia naturalis ist gleich der Metaphysica eine Scientia speculativa, scheidet sich aber von jener dadurch ab, daß ihre Betrachtung auf Reales sich beschränkt, während die Metaphysik auch die Entia rationis in den Bereich ihrer Betrachtung und Untersuchung zieht. Das Subject der Philosophia Naturalis ist somit im Verhältniß zu jenem der Metaphysik ein minus commune per praedicationem und verengert sich noch mehr dadurch, daß sie sich auf die körperlichen Substanzen beschränkt, wodurch sich zugleich die Contradistinction der Philosophia naturalis gegen die dem Bereiche der natürlichen Vernunfterkenntniß entzogene Lehre von den unkörperlichen Substanzen in genere immediato generi generalissimo vollzieht. Die körperliche Substanz aber ist ihrerseits selbst wieder nicht schlechthin, sondern nur insofern, als sie unter Vermittelung ihrer Accidenzen Princip einer bestimmten Wirkungsweise, Princip der Bewegung und Ruhe ist, Subject der Philosophia naturalis. Sie ist dieß als sensible Substanz, und scheidet sich dadurch von der Mathematik ab, welche von allen sensiblen Qualitäten der körperlichen Substanz abstrahirend, dieselbe bloß von Seite ihrer quantitiven Bestimmtheit als Continuum und Discretum[3] in's Auge faßt.

---

[1] Object und Subject einer Wissenschaft sind der Sache nach gleichbedeutende Ausdrücke; die zum Objecte der wissenschaftlichen Forschung gewordene Sache wird eben hiedurch Subject der Erkenntniß. Dieß zur Erklärung des variirenden Sprachgebrauches in den Schriften des Duns Scotus.

[2] Cum habitus generetur ex multis actibus, aeque minus communis et magis communis actus generabit unum habitum; sed objectum commune aeque natum est attingi per unum actum sicut objectum minus commune; igitur ex hoc quod objectum unius erit communius, quam objectum alterius, non erit scientia minus una quam alia. Ibid.

[3] Letzteres secundum aliquos: Substantiae corporeae absolute consideratae inest primo quantitas continua, et secundum aliquos discreta, et mediante quantitate omnia quae quantitatem consequuntur. (Quaestt. metaphys. VI,

Duns Scotus trifft hier nur per accidens mit der sofort zu besprechenden Dreitheilung der Scientiae theoricae zusammen und sieht in dem Umstande, daß die unkörperlichen Substanzen unserer intuitiven Erkenntniß entrückt sind, den für ihn maßgebenden Grund sich der aristotelischen Gliederung der Scientiae speculativae anzuschließen. Die wahre, richtige Gliederung derselben für den nicht durch die Sünde verdunkelten Intellect des Menschen müßte nach Duns Scotus diese sein, daß als oberste allgemeine Wissenschaft die Metaphysik als Lehre vom Seienden als solchem angesetzt würde, welcher sich in einer ersten allgemeinen Scheidung der Genera scibilium die beiden Hauptgebiete der Scientiae rationales und Scientiae reales unterzuordnen hätten; die Scientiae reales hätten in die Lehren von den unkörperlichen und körperlichen Substanzen zu zerfallen, und diese Theilung würde sich weiter wieder in der Lehre von den körperlichen Substanzen durch die Scheidung derselben in die beiden Wissensgebiete der mathematischen und physikalischen Wissenschaften reflectiren. Duns Scotus hält aber, wie gesagt, die Ausführung einer derartig schematisirenden Scientia speculativa nicht für durchführbar, und deßhalb schließt er sich einfach an Aristoteles an, um mit demselben in seiner Weise sich zurechtzusetzen.

Aristoteles scheidet die Wissenschaft des Seienden in die drei Wissensgebiete der Metaphysik, Mathematik und Philosophia naturalis oder Physik. Jede dieser drei Wissenschaften muß sich auf ein ihr specifisch eignendes Betrachtungsobject beziehen. Das specifische Object der Philosophia naturalis ist die Materia sensibilis, jenes der Mathematik die Materia intellectualis,[1] welche sich als Mittleres zwischen das sensible Reale und das von allen verengernden Bestimmtheiten freie Seiende als solches einschiebt. Letzteres ist das specifische Object der Metaphysik. Die genannten drei Wissenschaften stufen sich im Verhältniß zu einander so ab, daß die abgezogenste unter ihnen den obersten, die mindest abgezogene den untersten Platz einnimmt.[2]

qu. 1.) Daß unter jene Aliquos Roger Baco mit seinen Anhängern gehöre, und dieselben hier gemeint seien, kann keinem Zweifel unterliegen.

[1] Comm. in Metaphys. Aristot. VIII (nach der heutigen Textabtheilung Lib. VII), c. 6. In Bezug auf die oben im Texte vorkommenden Ausdrücke Materia sensibilis, Materia intellectualis vgl. Aristot. Metaph. VII, p. 1045. a, lin. 33 f.: ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή.

[2] Metaphysicus diffiniendo omnino abstrahit a materia, quia sic ut ens, quod primo considerat, ita et quodlibet, in quantum sub ejus considerationem

Alle Wissenschaft hat Intelligibilia zu ihrem Inhalte, die Metaphysik aber die maxime Intelligibilia, so zwar daß die proprie Sensibilia als solche aus ihrem Bereiche vollkommen ausgeschlossen sind. Nicht so verhält es sich mit der Mathematik, die bereits in den Bereich der Imaginabilia eingehen muß, und die Sensibilia, obschon nicht primär, doch per se zum Subjecte hat, während die Physik diese sogar primo zum Subjecte hat, obschon Bewegung und Ruhe, ihre specifischen Betrachtungsobjecte, keine sensiblen Realitäten, sondern Intelligibilia sind. Duns Scotus erklärt sich wiederholt mit besonderer Entschiedenheit dagegen,[1] daß, wie Aegydius und Thomas Aquinas wollen, das corpus mobile als solches Subject der Physik sein soll; die Mobilität ist etwas Accidentales, also das Corpus mobile ein Ens per accidens, während die Wissenschaft an die einem Ens per se eignenden Passiones anzuknüpfen hat.[2]

Wir haben, da wir von dem von Duns Scotus selber aufgegebenen Wissenschaftsideale abstrahiren müssen, nun noch weiter zu verfolgen, wie er vom Standpunkte seines empiristischen Intellectualismus sich über das Verhältniß der Scientiae im strengen Sinne des Wortes zu allem übrigen Wißbaren mit sich selber zu verständigen sucht. Metaphysik, Mathematik und Physik sind Scientiae theoricae oder speculativae, deren es nur drei geben kann. Allerdings ist auch die Logik eine speculative Scienz, aber sie ist keine philosophische Realdisciplin, und kann hinsichtlich ihres Zweckes, als Directive der

---

cadit, non includat materiam, secundum quod vult Avicenna 1 Metaph. Mathematica vero, quia considerat substantiam corpoream sub tali conceptu, secundum quem includit principia propria quantitatis, et ita necessario requirit materiam, licet non ut proprium potentiale sive mobile; ideo mathematicus sic definit per materiam, non inquantum principium motus. Physica vero considerat substantiam corpoream, inquantum in conceptu, quem de corpore habet, includuntur principia motus et operationis; ideo per materiam sic definit, non quod motum ponat in diffinitione, quia ille est passio apud eum, sed materiam secundum considerationem contractam, secundum quam est principium motus. Quaestt. metaphys. VI, qu. 1.

[1] Miscellan., qu. 7, n. 23 ff. — Comm. in Metaphys. Aristot. VI, c. 2, n. 12.

[2] De eo, cujus non est quid, non potest aliquid demonstrari, quia non potest esse scientia proprie. — — Prius intelligitur quantum quantitate terminata, et etiam quale, quam sit mobile secundum ubi . . . . mobile igitur non est prima passio corporis, etiam ut corpus est de consideratione naturalis philophiae. Miscellan., qu. 7.

Functionen des wissenschaftlichen Erkennens und Begreifens zu dienen, beziehungsweise sogar eine praktische Scienz genannt werden, obschon Scotus ihr diesen Charakter nicht in eigentlichem Sinne zuerkennen will. [1]

Der distinctive Charakter der Logik in ihrem Unterschiede von jenen drei philosophischen Realdisciplinen ist dieser, daß sie nicht ein Habitus realis, sondern nur ein Habitus rationalis ist, was auch von den zwei anderen ihr nächstverwandten Fertigkeiten des Grammatikers und Rhetorikers gilt. Aber alle drei Fertigkeiten haben mit jenen drei speculativen Realwissenschaften dieß gemein, daß sie Habitus speculativi sind. Bezüglich der Ethik läßt es Duns Scotus unentschieden, ob sie als speculativer, oder als praktischer Wissenshabitus genommen werden soll. Als Scienz scheint sie allerdings dem speculativen Intellecte zugewiesen werden zu müssen, obschon sie Aristoteles [2] nicht unter die Habitus cognitivos einreihen zu wollen scheint; aber als speculative Scienz ist sie unvollkommen, weil sie nur auf das Allgemeine gerichtet ist, und demzufolge erst im Habitus prudentiae, der auf die Agibilia im Besonderen und Einzelnen gerichtet ist, ihre Vollendung findet. Sie ordnet sich also als unvollkommene speculative Disciplin dem Habitus Prudentiae unter, welcher ein Habitus, nicht des speculativen, sondern des praktischen Intellectes ist. Noch weniger können die auf die bloßen Factibilia oder Künste und Fertigkeiten des praktischen Lebens, der Haus- und Feldwirthschaft, der Technik u. s. w. bezüglichen Anleitungen und Unterweisungen auf den Namen einer Scienz Anspruch machen.

Die Reduction aller Arten der intellectiven Selbstbethätigung des Menschen auf bestimmte ihnen entsprechende Habitus ist charakteristisch, und zeugt von einer vorwiegend praktischen Richtung der Denkart des Duns Scotus, der mit Ausnahme dessen, was sich ihm als strenge Vernunftnothwendigkeit aufdringt, jedes andere menschliche Lebensinteresse als ein praktisches Interesse angesehen, und als eine Sache der praktischen Uebung behandelt wissen will. [3] Er theilt die seelischen Habitus in Habitus des Intellectes und des Begehrungsvermögens;

[1] Vgl. Quaestt. metaphys. VI, qu. 1.

[2] Ethic. Nicomach. VI, c. 6.

[3] Auch hier tritt wieder ein significanter Zug seines geistigen Zusammenhanges mit Roger Baco hervor. Vgl. unsere Abhandlung über die „Psychologie, Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Roger Baco".

die Virtutes morales werden als Habitus des Begehrungsvermögens aufgefaßt, die Ethik erscheint sonach in eine Lehre von der Tugendübung verwandelt, welche ihre Directrix in der Prudentia hat.

Alle bisher besprochenen theoretischen und praktischen Habitus sind selbstthätig erworbene Habitus (Habitus acquisiti). Neben denselben gibt es eingegossene Habitus (Habitus infusi), und dieß sind die Virtutes theologicae, die Fides als eingegossener intellectiver Habitus, Spes und Charitas als eingegossene appetitive Habitus.[1] Der intellective Glaubenshabitus ist wesentlich ein praktischer Habitus, und die ihm entsprechende Scienz eine praktische Scienz, indem sie wesentlich und ihrer Natur nach auf Erzeugung der richtigen menschlichen Willensdispositionen abzweckt.[2] Eben aus diesem ihrem Zwecke hat sich die Nothwendigkeit der Theologie als einer von allen anderen Wissenschaften unterschiedenen Scienz zu erweisen. Der zeitliche Erdenmensch bedarf einer distincten Kenntniß des letzten Zweckes alles seines Handelns; diese Erkenntniß wird ihm durch die auf die natürliche Vernunft gestützte Einsicht nicht dargeboten.[3] Aristoteles scheint im ersten und zehnten Buche seiner Ethik den Verkehr mit den reinen Geistern als das seligmachende Ziel des zeitlichen Erdendaseins anzusehen;[4] wenigstens weiß er kein anderes bestimmt anzugeben, und läßt die Erreichbarkeit eines solchen zweifelnd dahingestellt sein.[5] Es ist überdieß nicht möglich, evident zu machen, daß der Verkehr mit reinen Geistern ein in unserer Natur gelegenes höchstes Begehren sei. Angenommen, es wäre auf natürlichem Wege evident, daß die Anschauung und der selige Genuß des göttlichen Wesens unser höchstes Ziel sei, so wäre noch immer erst zu erweisen, daß diese höchste Beglückung eine ewig dauernde sei und dem ganzen Menschen, nicht bloß ihm als Seelenwesen zu Theil werden könne. Wir müßten überdieß auch ermitteln können, wie und auf welchem Wege wir dieses selige Ziel erreichen können; dieß kann uns aber nur durch Offenbarung

[1] Ein Schema aller Habitus im 3. dist. 34.

[2] Op. Oxon., Prolog., qu. 4.

[3] O. c., Prolog., qu. 1.

[4] Duns Scotus bezieht sich hier auf die Stellen Ethic. Nicomach. I, p. 1099. b, lin. 16 ff. — X, p. 1177. b, lin. 30; p. 1178. b, lin. 8 f. und 20 ff.

[5] Unde in 1 Ethic., c. 9 (nach heutiger Textabtheilung c. 10) dubitando ait: „Siquidem igitur et aliud aliquod Deorum est donum hominibus rationale, et felicitatem Dei datum esse, et maxime humanorum quanto optimum." Vgl. Ethic. Nicomach. I, p. 1099. b, lin. 9 ff.

bekannt werden. Denn die Seligkeit wird als Lohn für bestimmte Verdienste gespendet, die Gott als solche gelten läßt; sie ist also eine freiwillige Spendung Gottes, während die Philosophie Alles, was unmittelbar von Gott kommt, für etwas nothwendig Kommendes ansah.

Die Theologie kann ihrer Natur nach keine theoretische, sondern nur eine praktische Scienz sein, weil sie uns keinen Einblick in das innere Wesen dessen, was sie uns als Wahrheit darstellt, gewährt. Object der Theologie an sich ist Gott als haec essentia;[1] diese ist aber unserem Geistesblicke verhüllt, so daß, wenn die menschliche Theologie, die Theologie der zeitlichen Erdenwanderer dieses ihr an sich zukommende Object zu exponiren hätte, eine Wissenschaft der Theologie überhaupt gar nicht möglich wäre. Man kann demnach auch an das Primum objectum unserer menschlichen Zeittheologie gar nicht jene Anforderungen stellen, welche an das Objectum primum einer rational evidenten Wissenschaft gestellt werden, nämlich daß es virtuell den Gesammtinhalt der Theologie, und zwar als Nobis notum in sich enthalte. Um dennoch die Theologie als Wissenschaft gestalten zu können, ist es nothwendig, der menschlichen Theologie einen uns faßbaren Concept des seinem Wesen nach uns verhüllten Objectes als Primum Notum zu supponiren, und dieses Primum Notum ist der Concept des Ens infinitum, um aus demselben die ersten Wahrheiten der Theologie zu erkennen. Er faßt jedoch für unser Denken nicht einmal denjenigen Theil der theologischen Wahrheiten, welche man nothwendige Wahrheiten nennt, virtuell in sich, um so viel weniger die sogenannten contingenten Wahrheiten, welche die göttlichen Willensmanifestationen nach außen zu ihrem Inhalte haben, obschon auch diese Manifestationen auf die Essentia divina ut haec, somit auf das der Theologie an sich eignende Subjectum primum zurückweisen. Für die gottanschauenden Seligen bedeutet dieses Subjectum primum dasselbe, was für uns Erdenmenschen in der Metaphysik die Cognitio Entis bedeutet. Daraus folgt aber, daß die Visio beata nicht Theologie, sondern eine der theologischen Scienz naturgemäß vorausgehende incomplexe Apprehension des Subjectum primum ist, welche sich von unserer zeitlich-irdischen Apprehension dadurch unterscheidet,

[1] Theologia est de Deo sub ratione qua est haec essentia. Op. Oxon. Prolog., qu. 3, n. 11.

daß sie auf Intuition beruht, und die mit dieser gegebene Art von Evidenz hat. Aber freilich ist diese Evidenz nur jene, welche auch unserer sinnlichen Anschauung zukommt, die Evidenz der unmittelbaren Erfahrungskenntniß und Erfahrungsgewißheit; die Seligen erkennen an der göttlichen Essenz dasjenige, was ihnen Gott nach seinem Willen zu erkennen gibt. Wenn also auch an sich das Objectum primum der Theologie alles Wißbare virtuell, und für Gott selbstverständlich actuell in sich schließt, so schließt es doch für die Seligen nur möglicherweise alles Wißbare in sich; die Möglichkeit ist aber durch das göttliche Wollen begrenzt. Durch die gleiche Ursache ist der Erkenntnißbereich der menschlichen Zeittheologie begrenzt und beschränkt; wir sind im Allgemeinen auf die in der heiligen Schrift niedergelegten und bezeugten Offenbarungen Gottes angewiesen, überdieß zufolge der Schwäche unseres Intellectes unvermögend, viele der geoffenbarten Lehre angehörige Wesensbegriffe zu erfassen, während umgekehrt das für uns auf natürlichem Wege Erkennbare an sich genommen nicht in die Theologie gehört. Denn auch Gott ist nur als haec essentia, nicht aber nach seinen natürlich erkennbaren Wesensbestimmtheiten Gegenstand der Theologie als solcher. Aus der Unerkennbarkeit der Essentia divina als haec Essentia erklärt sich, daß wir auch nicht zu erkennen vermögen, wie Gott, der absolute Zweck unseres Strebens als hic finis das absolute Strebeziel des geschaffenen Intellectes sein soll.

So wird also in jeder Weise zu erhärten gesucht, daß der Lehrinhalt der Theologie nicht auf die Befriedigung eines theoretischen Erkenntnißinteresses bemessen sei. Auf den Einwand, daß die Theologie doch sicher eine gute Zahl speculativer Sätze in sich schließe, z. B. die Lehren von der göttlichen Dreieinheit, von der Zeugung in Gott u. s. w., erwidert Duns Scotus, daß auch diese Sätze von praktischer Tendenz seien, indem sie unserer pflichtgemäßen Selbstbeziehung auf Gott als absoluten Zweck die richtige, gesollte Form geben.[1] Sagt man, daß nicht die göttlichen Personen, sondern die göttliche Essenz

[1] Cum instatur de istis veritatibus, quae videntur maxime theologicae et non metaphysicae, ut Deus trinus, et Pater generans Filium: dico, quod istae sunt practicae. Prima enim includit virtualiter notitiam rectitudinis dilectionis tendentis in tres personas; ita quod si actus eliceretur circa unam solam excludendo alias (sicut eliceret infidelis), esset actus non rectus. Secunda includit notitiam rectitudinis, secundum quod est actus circa duas personas, quarum una est sic ab alia. O. c., Prolog., qu. 4, n. 32.

das Ziel unserer absoluten Selbstbeziehung auf das Höchste sei, so übersieht man, daß die göttliche Essenz nicht der Terminus ad quem unserer Selbstbeziehung auf das Höchste, sondern die Ratio propter quam derselben sei; die Termini ad quos sind in den distincten Hypostasen der göttlichen Dreieinheit gegeben.[1]

Die Betonung der göttlichen Essenz ut haec essentia entspricht dem individualistischen Grundzuge der Gesammtanschauung des Duns Scotus; die in ihrer Proprietät unerkennbaren drei Hypostasen der göttlichen Essenz sind das Correlat der in ihrer Proprietät unerkennbaren sinnlichen Singularia als solcher. Es gibt nur eine im Gedanken des Allgemeinen vermittelte wissenschaftliche Erkenntniß des Zeitmenschen; und da der Gedanke des Seienden als solchen der allgemeinste Gedanke ist, welcher als solcher der Metaphysik angehört, so ist für uns Wissenschaft im eigentlichsten Sinne des Wortes bloß die Metaphysik, jede andere Erkenntniß aber nur in dem Grade, als sie im Lichte der metaphysischen Erkenntniß sich mit sich selber zu vermitteln vermag. Es liegt ferner offen da, daß Duns Scotus, indem er die Metaphysik als die für uns Zeitmenschen wahrste Wissenschaft, d. i. als Wissenschaft in eminentem Sinne hinstellt, die von Thomas gefaßte und ausgeführte Idee einer in der Theologie als höchstem Abschluß culminirenden, hierarchisch geordneten Einheit aller Wissenschaften umstößt, und somit die Auflösung der in der mittelalterlichen Theologie angestrebten Harmonisirung der rationalen Weltkunde mit dem speculativ ergriffenen christlich-kirchlichen Gedanken einleitet.

Siebentes Capitel.

Die Ontologie und Metaphysik des Duns Scotus.

Gegenstand und Inhalt der Ontologie und Metaphysik ist das Sein und das Seiende, Beides nach seinen allgemeinen Bestimmtheiten, welche sich aus den Begriffen des Seins und des Seienden als solchen ergeben. Das Sein als solches fällt der Ontologie, das

[1] Essentiale est ratio formaliter terminandi actum amandi ut propter quam; sed personae terminant ut quae amantur. Non autem sufficit ad rectitudinem actus, quod habeat rationem formalem convenientem in objecto, sed etiam requiritur, quod habeat objectum conveniens, in quo sit talis ratio formalis. Ibid.

Seiende der Metaphysik als Betrachtungsobject zu. Der Unterschied beider liegt darin, daß das Seiende als solches den Gedanken eines Wesenden involvirt, und demnach die Distinctionen des Seienden nothwendig Scheidungen und Unterscheidungen im Gebiete des Wesenden sein müssen, während die Ontologie gegen den Begriff des Wesens und Wesenden sich indifferent verhält, und das Seiende bloß unter den allgemeinen Kategorien seiner Denkbarkeit als mehr oder minder bestimmtes, oder völlig unbestimmtes Sein in's Auge faßt. Ontologie und Metaphysik verhalten sich zu einander, wie im reinen Denkgebiete Logik und Erkenntnißlehre sich zu einander verhalten. Die Ontologie weist die logisch faßbaren, d. i. dem rein formalen Denken anheimfallenden Seiten des Realen vor, die Metaphysik bezieht sich auf diejenigen Bestimmtheiten des Realen, welche das concrete Wesen des Dinges constituiren.

Die allgemeinen Bestimmtheiten des Seins als solchen ohne näheres Eingehen in die concreten Wesensbestimmtheiten des Seienden sind in den zehn Kategorien gegeben, unter welchen das Seiende Gegenstand einer Aussage werden kann. Sofern die Kategorien weiteste Gedankenfassungen des Seienden sind, gehört ihre Betrachtung der Logik an; soweit sie aber bestimmte von einander unterschiedene Determinationen des Seienden als solchen bedeuten, fällt ihre Betrachtung der Metaphysik anheim. Die Ontologie ist somit das Gebiet, innerhalb dessen Logik und Metaphysik sich begegnen; sie bietet den vom logischen Verstande eruirten Schematismus der allgemeinsten Denkfassungen des Seienden dar. Duns Scotus entwickelt die Kategorienlehre von Seite ihres logistischen Charakters[1] in Form eines Commentars zu der gleichnamigen Schrift des Aristoteles. Der Commentar ist gleich den übrigen Commentaren des Scotus zu den aristotelischen Schriften in der Form von Quästionen abgefaßt, und hat gleich jenen die commentatorischen Arbeiten seines Jahrhunderts über das Buch von den Kategorien zu seiner Voraussetzung und Unterlage. Er nimmt auf Albert's Commentar Bezug, und erörtert

[1] Praedicamenta dupliciter possunt considerari: Uno modo, in quantum sunt entia, alio modo, in quantum considerantur a ratione, sive in quantum aliqua proprietas ab intellectu causata eis attribuitur. Primo modo de eis considerat Metaphysicus; subjectum enim ejus est Ens inquantum ens. Secundo modo hic de eis consideratur; ostenduntur enim de eis passiones sibi inhaerentes, in quantum sunt generalissima. Sup. Praedicam., qu. 2.

im Anschluß an denselben die Lehre von den sogenannten Anteprädimanten,[1] welche er auf die Lösung der Frage über die Univocität und Aequivocität des Seins in den zehn Kategorien anwendet. Er gibt zu erkennen, daß er die Summulas des Petrus Hispanus vor sich hatte, wenn er sich auf die Erörterung der ersten vier Kategorien beschränkt,[2] die übrigen sechs aber bei Seite läßt,[3] dafür hingegen die sogenannten Postprädicamente, nämlich die vier Arten von Gegensätzen, die vier Modos Prioris, die sechs Arten der Bewegung und schließlich ganz kurz auch die Modos des Habere abhandelt.[4] Der gesammte Commentar besteht aus 44 Quästionen, von welchen nach Voraussschickung der einleitenden Erörterungen (qq. 1 u. 2) in sechs Quästionen (qq. 3—8) von den Anteprädicamenten, so wie in zwei weiteren Quästionen (qq. 9 u. 10) von den besonderen Regeln der Prädication,[5] sodann in qq. 11—36 von den Prädicamenten, in qq. 37—44 endlich von den Postprädicamenten gehandelt wird.

Den Hauptinhalt des Commentars macht, wie die Skizzirung seines Inhaltes zeigt, die Lehre von den Prädicamenten aus, rücksichtlich welcher es sich zunächst einmal darum handelt, die Zehnzahl derselben als erschöpfende Vollzahl zu erweisen. Als erschöpfende Vollzahl läßt sie kein Mehr und kein Weniger zu. Die Prädicamente sind ihrem Begriffe nach Genera generalissima der wirklichen Dinge; sie können also nicht durch Genera generalissima der Intentiones secundae, der Non entia, der Figmenta intellectus, nicht durch die den

---

[1] Unter den Anteprädicamenten, welchen, wie den Postprädicamenten, die Bezeichnung durch Albertus geschöpft wurde, sind die drei von Aristoteles in Categ. c. 1 erörterten Modi praedicandi per Homonyma, Synonyma und Denominativa zu verstehen.

[2] Die Reihenfolge derselben ist aber mit jener bei Vincenz von Beauvais (Spec. doctrin. IV, c. 16—21) identisch: Substanz, Quantität, Relation, Qualität. Uebrigens wird auch bei Aristoteles eher von der Relation (Categ., c. 6) als von der Qualität (Categ., c. 7) gehandelt.

[3] Petrus Hispanus erwähnt nur sehr kurz auch die Kategorie des Thuns und Leidens.

[4] Das Postprädicament Simul (Aristot. Categ., c. 13) wird bei Duns Scotus übergangen.

[5] Mit Beziehung auf Aristot. Categ., c. 3. Die betreffenden zwei Quästionen lauten: Utrum haec regula sit vera: Quando alterum de altero praedicatur ut de subjecto, quicquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subjecto. — Qu. 10: Utrum haec regula sit vera: Diversorum generum et non subalternatim positorum diversae sunt species et differentiae.

abstracten Bezeichnungen der einzelnen Kategorien entsprechenden Concreta als höchste Genera der besonderen Arten von Concretheit (z. B. Quantum, Quale im Unterschiede von Quantitas, Qualitas) u. s. w. gemehrt werden wollen.[1] Wollte man nicht zugeben, daß diese Genera generalissima auf irgend eines der zehn Prädicamente sich zurückführen lasse, so müßte doch mindestens darauf bestanden werden, daß das Ens per se nicht unter mehr als zehn Kategorien fallen könne.[2] Von rein logischem Standpunkte läßt sich aber nur die Thatsächlichkeit des Vorhandenseins von zehn und nicht mehr Kategorien erhärten; warum es aber zehn Kategorien gebe, kann nicht die Logik, sondern nur die Metaphysik beantworten.[3] Duns Scotus läßt sich weder in seinem Commentar zur Schrift de Categoriis, noch in den Quaestiones Metaphysicae auf eine Ableitung der Zehnzahl der Kategorien ein; er begnügt sich in letzterem Werke,[4] mit ungefähr denselben Argumenten wie in ersterer Schrift die Bestreitung der Zehnzahl zu bekämpfen. So wird unter Anderem eingewendet, daß es eigentlich nur zwei Kategorien geben könne, die der Substanzialität und der Accidentalität; letztere wieder in eine Mehrzahl von Kategorien zu scheiden gehe nicht an, weil, wenn das Ens per accidens in neun

[1] Concreta, intentiones, non entia, figmenta, privationes et quaevis hujusmodi sunt in genere per reductionem ad abstracta et primae intentionis entia, quorum sunt figmenta et privationes, quia, cum communiora intelligantur prius minus communibus, oportet generalissima esse primo intelligibilia; haec autem non sunt intelligibilia, nisi per attributionem ad illa, ad quae dicta sunt habere habitudinem, ideo non possunt poni generalissima, sed ponuntur in genere per reductionem. Sup. Praedicam., qu. 10.

[2] Licet haec (scil. concreta, intentiones secundae etc.) possint intelligi sub aliqua ratione intelligendi, et praedicari inter se sub ratione universalis et statum esse ad aliquod universalissimum, quod inquantum attribuitur ei ista intentio, est diversum ab illis decem, tamen stat tantum esse decem generalissima rerum; quia non quodlibet intelligibile, sed ens secundum se dividitur in haec, 5 Metaph. context. 14 (d. i. Metaph. IV, p. 1017. a, lin. 24 ff.), et ita nullum istorum est ens secundum se, distinctum ab illis decem. Ibid.

[3] Dicendum, quod tantum sunt decem generalissima rerum, quorum distinctio non sumitur penes aliquod logicum tantum, sed penes ipsas essentias. Ipsa enim intentio „generalissimum" est tantum variata numero in istis, unde quoad id, quod est difficultatis, quaestio est magis metaphysica quam logica. Ideo sufficienter hîc (scil. in libro Praedicamentorum) scitur, quia ita est; quamvis forte metaphysicus debeat vel possit scire propter quid. Ibid.

[4] Metaphys. Quaestt. V, capp. 5 et 6.

Genera zerfällt, laut einem aristotelischen Kanon[1] auch das ihm gegenüberstehende Non ens in eben so viele Genera zerfallen müsse, woraus sich statt 9 Genera deren 18 ergeben würden. Man übersieht hier, daß das dem Ens per accidens gegenüberstehende Non ens per accidens eben kein accidentelles Sein mehr ist, also auch nicht die Genera des accidentellen Seins mehren kann. Der Grund, weßhalb das accidentelle Sein in eine Mehrheit von Kategorien zerfallen könne, während das substanzielle Sein als solches nur Eine Kategorie bildet, liegt darin, daß das Sein von Allem, was der ersten Kategorie angehört, in univoker Weise ausgesagt wird, während das accidentelle Sein eine Mehrheit der Genera generalissima in sich schließt, von welchen das Sein sich nicht in univoker Weise aussagen läßt.

Was von den accidentalen Kategorien unter einander gilt, muß auch von ihrem Verhältniß zur Substanzkategorie gelten, daher durch jede der zehn Kategorien ein Sein anderer Art bezeichnet ist. Schon der Begriff der Kategorie schließt die Univocität des Seins aus; die Kategorien würden unter Voraussetzung derselben aufhören, Genera generalissima zu sein.[2] Vom logischen Gesichtspunkte ist das Sein in den zehn Kategorien bloß aequivoce unum, und zwar primo modo aequivocationis,[3] weil es in jeder derselben ein eigenartiges, vom Sein in den übrigen Kategorien verschiedenes Sein bedeutet; aber auf realphilosophischem Gebiete ist das Sein der verschiedenen Kategorien als ein analogisches zu nehmen, was zunächst vom Verhältniß des accidentellen Seins zum substanziellen gilt,[4] weiter aber

[1] Duns Scotus citirt aus Aristot. Topic. I den Satz: Si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. Vgl. Topic. I, p. 106. a, lin. 13 ff.

[2] Ein Hauptargument gegen die Univocität lautet: Si ens sit univocum istis, tunc esset genus istorum, et ita haec non erunt decem genera prima, sed esset unum generalissimum primum. Sup. Praedicam., qu. 4. Vgl. auch Metaphys. quaest IV, qu. 1, n. 9 ff.

[3] Penes primum modum aequivocationis aequivoca primo important multa; penes secundum modum vox aequivoca significat unum proprie, aliud vero transsumtive. Sup. Universal. Porphyr., qu. 23.

[4] Apud Metaphysicum vel Naturalem, qui non considerant vocem in significando, sed ea quae significantur secundum id quod sunt, est analoga propter illud, quod ea quae significat, licet in quantum significantur non habent ordinem, tamen inquantum existunt, habent ordinem inter se. Ideo in 4 Metaph. ponitur analogum ad substantiam et Accidens. Sup. Praedicam., qu. 4.

auf das Sein aller Kategorien sich bezieht.[1] Die eigenartigen Seinsweisen der verschiedenen Kategorien können nicht essentiell von einander unterschieden sein, weil sonst das unter verschiedene Kategorien fallende Seiende selber gewissermaßen auseinander gerissen wäre,[2] aber sie sind jedenfalls von einander real verschieden. Scotus erweist dieß von allen einzelnen Kategorien im Besonderen. Die Quantität unterliegt Wandlungen, einer Zu- und Abnahme, während die Substanz unverändert bleibt. Die Quantität läßt ein Magis und Minus zu, hat ein Contrarium, ist das Ziel einer Bewegung, was Alles mit dem Wesen der Substanz unverträglich ist. Die Relation ist ihrem Begriffe nach etwas von ihrem Fundament Verschiedenes, weil auf ein und dasselbe Fundament verschiedene entgegengesetzte Relationen gegründet sind. Das Thun und Leiden muß von der Relation verschieden sein, weil die Relation nicht Fundament der Relation sein kann, während doch gewisse Relationen auf Thun und Leiden gegründet sind. Das Quando ist von der Relation und von der Zeit verschieden; es verhält sich zur Zeit als Posterius,[3] die Relation aber ist von der Zeit unabhängig, also auch vom Quando reell verschieden. Das Ubi ist von der Relation und vom Orte verschieden; das Ubi ist per se Ziel der Bewegung, nicht so der Ort.[4] Die Positio ist eben so von der Relation[5] wie vom Ubi

[1] Ens quia non habet conceptum unum, ideo significat omnia essentialiter secundum propriam rationem, et simpliciter aequivoce secundum Logicum; quia autem illa quae significantur inter se essentialiter attribuuntur, ideo analogice secundum Metaphysicum realem. Quaestt. metaphys. IV, qu. 1, n. 13.

[2] Probatur de Quantitate: Continuitas substantiae est unitas substantiae; si tunc illa unitas distinguatur a substantia, tunc substantia est unum per aliud a se, quod est contra Philosophum 4 Metaph. De Relatione: Si esset distincta a fundamento, tunc nulla forma absoluta esset principium immediatum alicujus actionis, quia omnis talis forma habet respectum superadditum, si sit principium agendi; ergo respectus est formalis ejus, in quantum elicit operationem. Quaestt. metaph. V, qu. 6.

[3] Tempus est mensura, Quando est, quod derelinquitur ex comparatione mensurae ad mensuratum. Ibid.

[4] Omnis motus est a contrario in contrarium vel in medium. Sed omnium contrariorum idem est susceptivum. Locus autem a quo et in quem non habent idem susceptivum; ergo non sunt contraria, ergo non est motus ab illo ad illum. Ibid.

[5] Si positio esset ordo partium in loco, illud esset positum, cujus est ille ordo. Sed ordo est partium et non totius, ergo partes essent positae, ergo partes hominis sederent et non homo. Ibid.

verschieden.[1] Der Habitus ist keine Relation, weil dasjenige, wodurch etwas in habitu ist, eine Relation begründet.[2]

Wenn Duns Scotus in seinen commentatorischen Arbeiten zu den Werken des Aristoteles bei einer analogischen Prädication des Seins in den zehn Kategorien stehen blieb, so sah er sich späterhin als theologischer Metaphysiker dahin gedrängt, gemäß seiner Behauptung, daß das Ens als solches das adäquate Object des menschlichen Intellectes sei, die Univocität alles wirklich Seienden zu behaupten, und demzufolge auch die Univocität des Seins aller zehn Kategorien zu vertreten. Soll es überhaupt einen quiditativen Concept des Ens geben, so muß er in allem wirklich Seienden, im ungeschaffenen und im geschaffenen, welches letztere unter die zehn Genera fällt, derselbe sein. Er glaubt die Univocität des Seins der zehn Genera auf erkenntnißtheoretischem Wege erweisen zu können.[3] Wir erkennen die Substanzen der Dinge nur durch Vermittelung ihrer Accidenzen; wir haben von den Substanzen der Sinnendinge keinen anderen quiditativen Concept als jenen, welcher vom Concept des Accidens abstrahirt wird; dieser ist aber eben nur der Concept des Ens, der somit univoce von der Substanz und ihren Accidenzen gelten muß. Man wendet ein,[4] daß dieß gegen Aristoteles verstoße, welcher lehre, daß das Sein vom Seienden ausgesagt werde, wie das Gesundsein von den Gesunden, und daß die Metaphysik Eine Wissenschaft sei nicht dem Sinne, als ob Alles, was in ihr abgehandelt wird, secundum unum benannt würde, sondern vielmehr ad unum, also nicht univoce, sondern analogice.[5] Aber dasselbe Verhältniß, in welches Aristoteles die Objecte der metaphysischen Betrachtung zum Seinsgedanken stellt, wird von ihm auch den Species eines bestimmten

---

[1] Ex quo homo est substantia quaedam, est prior omni accidente suo, ergo posset homo intelligi perfectus quantus et qualis, et non intelligi sub virtute derelicta a loco; et posset habere ordinem partium pertinentem ad genus; ergo ubi non est de essentia sua. Ibid.

[2] Illud est species habitus, quo formaliter aliquid dicitur habituatum. Sed in illo fundatur respectus ad illud quod habetur; forma ergo de genere habitus est fundamentum relationis. Ibid.

[3] 1 dist. 3, qu. 3, n. 9.

[4] 1 dist. 3, qu. 3, n. 13 ff.

[5] Vgl. Aristot. Metaph. III, p. 1003. a, lin. 33 ff.: Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν κ. τ. λ. Diese Stelle erläutert Thomas:

Genus zum Primum in genere als Menſur zugewieſen;[1] und doch wird Niemand behaupten wollen, daß der Concept des Genus kein Unum ſei, weil ſonſt das Genus von ſpecifiſch differentem Vielen nicht in quid prädicirt werden könnte. Man will jedoch unter abermaliger Berufung auf die Auctorität des Ariſtoteles eine Paralleliſirung des Seinsbegriffes mit jenem des Genus nicht zugeben; Ariſtoteles ſage,[2] das Ens könne nicht als Genus genommen werden, weil damit die ſpecificirende Differenz zum Non ens gemacht würde. Duns Scotus meint, daß aus einem ſignificanten Satze der bezüglichen Stelle[3] ein Schluß zu ſeinen Gunſten abgezogen werden könne, nämlich daß Ens und Unum nicht ſchon per se primo modo von einander unterſchieden ſeien; oder ſollte der Satz wirklich die von den Gegnern behauptete negative Schlußfolgerung ausſprechen,[4] ſo wäre dieſe unzuläſſig,[5] ſofern ſie nämlich im Sinne der Gegner verſtanden werden wollte.[6] Man glaubt indeß auf eine andere ariſtoteliſche

Quaecunque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem. Sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus. Ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerant ens in quantum est ens, scil. tam substantias quam accidentia. Comm. in Metaph. IV, lect. 1.

[1] Aristot. Metaph. IX, p. 1052. b, lin. 18 ff.

[2] Aristot. Metaph. II, p. 998. b, lin. 22 ff.

[3] Εἴπερ τὸ ἓν γένος ἢ τὸ ὄν, αἰδεμία διαφορὰ ὄντε ὂν ὄντε ἓν ἔσται. L. c., lin. 26.

[4] Scotus läßt die Möglichkeit zu, daß Ariſtoteles an der betreffenden Stelle wenigſtens ſcheinbar zu Gunſten der Gegner ſich äußere: Philosophus intendit ibi arguere ad oppositas partes quaestionum quas disputat, sicut ipsemet praemittit in prooemio; duo autem opposita non possunt concludi, nisi alterum argumentum sit sophisticum. 1 dist. 3, qu. 3, n. 14.

[5] Non enim, si rationale est differentia respectu animalis, sequitur quod rationale non sit animal, sed quod non est per se primo modo animal. Ibid.

[6] Scotus meint, daß ſie, wenn man ſie aufrecht halten wollte, ſich ganz anders deuten laſſe: Removet enim ab ente rationem generis non propter aequivocationem (imo si esset aequivocum ad decem genera, esset decem genera, quia idem conceptus habet eandem rationem generis), sed removet rationem generis ab ente propter nimiam communitatem, quia videlicet praedicatur per se primo modo de differentia aliqua, et per hoc potest concludi, quod ens non sit genus. Mit dieſer Erklärung ſtimmt ſo ziemlich jene bei Thomas: Nulla differentia potest accipi, de qua non praedicetur ens et unum, quia quaelibet differentia cujuslibet generis est ens et est una, alioquin non potest constituere aliquam speciem entis. Ergo impossibile est, quod unum et ens sint genera. Comm. in Metaph. Aristot. III, lect. 8

Stelle[1] hinweisen zu können, welche die Univocation des substanziellen und accidentellen Seins direct auszuschließen scheint; denn Aristoteles sage daselbst, die Accidenzen seien Entia in der Weise, wie die Logiker ein Nichtseiendes ein Ens, oder das Non scibile ein Scibile nennen, oder wie man ein Gefäß wegen seines Inhaltes heilsam nenne. Der Sinn dieser aus dem Context gerissenen Aeußerungen ergibt sich aus dem Schlusse des betreffenden Capitels.[2] Man entnimmt daraus, daß von der Definirbarkeit des Seienden die Rede ist; Aristoteles sagt daselbst, daß nicht bloß die Substanzen, sondern auch die Termini, durch welche accidentelle Bestimmtheiten der Substanzen bezeichnet werden, sich schlechthin definiren lassen, wenn nur dasjenige, was definirt werden soll, ein per se unum sei. Die per se una fallen unter denselben Gesichtspunkt wie die per se Entia; sie bedeuten ein Hoc aliquid, sei es nun eine Qualität oder eine Quantität u. s. w. Daraus schließt Aristoteles, daß es einen Begriff und eine Definition des Homo albus gebe, weil sowohl Homo als auch Albus ein Unum per se sei, von welchem es einen Begriff und eine Definition gebe, mit dem Unterschiede jedoch, daß dieß primär nur von der Substanz gelte, von den accidentellen Bestimmtheiten jedoch nicht primär, sondern nur schlechtweg, und in der Zusammensetzung der Substanz mit der Accidenz (Homo albus) nur beziehungsweise und accidentell. Entität, Quidität, Definibilität kommt den Accidenzen zu, wie der Substanz, unbeschadet des Vorranges und der Ueberordnung der Substanz über die Accidenzen; also läßt sich das Sein der verschiedenen Kategorien ganz gut als univokes denken.[3] Man beruft sich

[1] Aristot. Metaph. VI, p. 1030. a, lin. 21 ff.

[2] O. c. p. 1030. b, lin. 4 ff.

[3] Thomas seinerseits setzt in der Erklärung des betreffenden Capitels der aristotelischen Metaphysik als selbstverständlich voraus, daß die Ausführungen desselben auf der Grundannahme einer Seinsanalogie der Substanz und der Accidenzen beruhen: Manifestum est enim, quod oportet definitionem et quodquidest vel aequivoce praedicari in substantia et accidentibus, vel addentes vel auferentes secundum magis et minus, sive secundum prius et posterius, ut ens dicitur de substantia et accidente. Et sicut scimus, quod „non scibile" est „scibile secundum quid", i. e. per posterius, quia de non scibili hoc scire possumus, quod non scitur, sic et de non ente hoc dicere possumus, quia non est. Non enim est rectum, quod quodquidest et definitio dicatur de substantia et de accidentibus, neque aequivoce, neque simpliciter et eodem modo i. e. univoce. Comm. in Metaph. Aristot. VII, lect. 4.

endlich auf eine Stelle in der aristotelischen Physik,[1] in welcher gegen Parmenides und Melissus bemerkt wird, daß, wenn Alles Eines wäre, Alles entweder dieses oder jenes Seiende sein müßte; eine Folgerung, welche nur dann zulässig sei, wenn Aristoteles das Sein nicht von Allem in univoker Weise ausgesagt wissen wolle. Scotus gibt zu, daß dieser Schluß an sich genommen nicht formell giltig sei; er konnte aber mit Beziehung auf bestimmte eigenthümliche Anschauungen der bekämpften Philosophen als argumentum ad hominem Beweiskraft ansprechen.[2] Der von Aristoteles den bekämpften Lehren entgegengehaltene Spruch: Ens multipliciter (πολλαχῶς) dicitur, besagt nicht, daß das Seiende in dem Vielen aequivoce zu verstehen sei, aus welchem jenes Eine hervorgesucht werden müßte, von welchem Jene das Allessein behaupten.[3] Daß Scotus mit dieser Auffassung der bezüglichen aristotelischen Stelle aus Unkunde der vorsokratischen Philosophie im Irrthum war, braucht kaum bemerkt zu werden. Man kann allenfalls zugeben, daß er in seiner Ablehnung der analogischen Bedeutung des Seins in den verschiedenen Kategorien dem richtigen Verständniß des Aristoteles näher stand, als die von ihm bekämpften scholastischen Aristoteliker. Aber die ganze Erörterung über diesen Gegenstand ist der aristotelischen Philosophie als solcher fremd, und wurde in sie erst in Folge des Versuches, neuplatonische und aristotelische Anschauungen mit einander zu verschmelzen, hineingetragen. Duns Scotus wurde in Folge seiner Behauptung von der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins dahin gedrängt, auch die Univocität des Seins in allen Kategorien zu vertreten; die erstere Art der Univocität aber wurde von ihm im Gegensatze zu den von ihm abgewiesenen speculativen Tendenzen der scholastischen Theologie und im Einklange mit seiner empiristisch-intellectualistischen Denkrichtung vertreten.

---

[1] Aristot. Physic. I, p. 185. a, lin. 21 ff., b. lin. 22 ff.

[2] Consequentia ista (descendendo sub praedicato stante confuse tantum) non tenet formaliter, sed est fallacia figurae dictionis et fallacia consequentis; tamen si ipsi intellexerunt, sicut Philosophus imponit eis, quod omnia sunt unum, non loquendo de uno confuse, sed de aliquo uno determinato, bene sequitur ad antecedens sic intellectum, quod omnia sunt hoc unum vel illud unum. 1 dist. 3 qu. 3, n. 18.

[3] Sicut si diceretur, omnia esse unum animal, contra eos esset distinguere animal et quaerere, de quo animali intelligunt aut omnia esse unum hominem aut unum equum. Ibid.

Scotus beweist die Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins zunächst daraus,[1] daß der Concept des Seins als solchen in jedem der beiden Concepte des göttlichen und creatürlichen Seins enthalten sei. Der Philosoph, der nach dem ersten Principe forscht, denkt es, ehe er noch weiß, was er dafür nehmen soll, als Seiendes, und ist dessen gewiß, daß es ein Seiendes sein müsse. Gesetzt, er komme zur Erkenntniß, daß er irrthümlich ein Seiendes, welches nicht als erstes gelten kann, für ein erstes genommen hätte, so gibt er doch den ihm vom Anfang her feststehenden Gedanken nicht auf, daß es wie das fälschlich von ihm als Erstes Angesehene ein Ens, ein Seiendes sein müsse. Damit ist aber erhärtet, daß der Seinsgedanke eine vom Unterschiede zwischen niederem und höherem Seienden unabhängige Geltung habe, und daß dieser Concept sich gleichmäßig allem bestimmten Seienden als nothwendiger Gedanke unterlege. Wäre der menschliche Concept vom göttlichen Sein nicht univok mit jenem vom creatürlichen Sein, so wäre für uns Erdenmenschen überhaupt kein natürlicher Concept des göttlichen Seins möglich. Denn unsere auf natürlichem Wege erzeugten realen Concepte kommen sämmtlich durch das Zusammenwirken des Intellectus agens mit den sinnlichen Vorstellungen zu Stande; ein Realconcept, welcher unabhängig von dieser Entstehungsart unserer natürlichen Concepte in uns vorhanden wäre, also nicht die Natur derselben an sich hätte, sondern ihnen bloß ähnlich wäre, könnte nicht mehr für einen natürlichen gelten. Sollte also das göttliche Sein dem uns auf natürlichem Wege erkennbaren Sein bloß ähnlich sein, so gibt es für uns zeitliche Erdenmenschen keine natürliche Gotteserkenntniß. Unser Vorgehen in der metaphysischen Ausbildung unseres Gottesbegriffes besteht darin, daß wir die uns auf dem Wege der natürlichen Erfahrung erkennbaren Dinge von Seite ihrer Ratio formalis in's Auge fassen, aus dieser alles Unvollkommene entfernen, und die von ihren creatürlichen Unvollkommenheiten gereinigt gedachte Ratio formalis in deren höchstem Vollendungsgrade Gott beilegen. Diesem Vorgehen liegt die Ueberzeugung von der Univocität des creatürlichen und göttlichen Seins als Voraussetzung zu Grunde. Wie sonst so häufig, beruft sich Duns Scotus auch hierin wieder auf Anselm's Auctorität,[2] und hält die Lehre von der Uni-

[1] 1 dist. 3, qu. 2, n. 6 ff.

[2] Aut aliqua perfectio simpliciter habet rationem communem Deo et creaturae, et habetur propositum; aut non, sed tantum proprium creaturae

vocation des göttlichen und creatürlichen Seins für die richtige Mitte zwischen der Annahme einer bloßen Aehnlichkeit des beiderseitigen Seins und zwischen der Herabdrückung des göttlichen Seins in den Bereich des der kategorischen Bestimmtheit unterzogenen Seins.[1] Gott muß extra omne genus sein, weil die zehn Genera nur Theilungen des endlichen Seins sind; die urhafte Theilung des Seins ist jene in unendliches und endliches Sein, welches letztere sodann nach den zehn Kategorien unterschieden wird. Die oben erwähnte Uebertragbarkeit der Vollkommenheiten des endlichen Seins auf das unendliche erklärt und rechtfertiget sich daraus, daß das zu Uebertragende auf die sogenannten transscendenten Eigenschaften des Seienden sich bezieht, die als solche gegen den Unterschied zwischen Unendlichem und Endlichem sich indifferent verhalten.

Die Univocation alles Seienden erstreckt sich nicht auf die Differentias ultimas und Passiones des Seienden in dem Sinne, daß diese unmittelbar ihrem Begriffe nach in der Univocität alles Seienden als solchen enthalten wären.[2] Die Differentiae ultimae haben ihr selbsteigenes Quid, zufolge dessen sie eben Differentiae ultimae sind;[3] das Ens als Subject der Determination und das Determinans als solches sind Primo diversa.[4] Da aber das Seiende ohne seine

et tunc ratio ejus non convenit formaliter Deo, quod est inconveniens; aut habet rationem omnino propriam Deo, et tunc sequitur, quod nihil attribuendum est Deo, quia est perfectio simpliciter. Nam hoc nihil aliud est dicere, nisi quod ratio ejus ut convenit Deo, dicit perfectionem simpliciter; ideo ipsum ponitur in Deo, et ita peribit doctrina Anselmi Monolog. c. 15, ubi vult, quod praetermissis relationibus in omnibus, aliis, quicquid melius est simpliciter ipsum quam non ipsum attribuendum est Deo, sicut quodcunque non tale est amovendum ab eo. L. c., n. 9.

[1] 1 dist. 8, qu. 3, n. 16 ff.

[2] 1 dist. 3, qu. 3, n. 6. 7. 12.

[3] Si differentiae includant ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino idem, ergo sunt diversa aliquid idem entia; talia sunt proprie differentia ex 5 et 10 Metaph; ergo illae differentiae proprie erunt differentes; ergo aliis differentiis differunt. Quod illae aliae includant ens quiditative, arguitur de eis sicut de prioribus, et ita erit processus in infinitum in differentiis, vel stabitur ad aliquas omnino non includentes ens quiditative, quod est propositum; quia illae solae erunt ultimae. L. c., n. 6.

[4] Sicut ens compositum in re componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia scil. ad actum

Determinationen nicht gedacht werden kann, so sind die Differentiae ultimae essentiell oder quiditativ in dem enthalten, wovon die Univocität des Seins in quid zu prädiciren ist.[1] Auch die Passiones entis haben ihr besonderes, vom Quid des Ens als solchen verschiedenes Quid. Aristoteles lehrt, daß sie vom Subjecte secundo modo praedicationis ausgesagt werden;[2] demzufolge erscheint das Subject in der Definition der Passio des Subjectes als ein Additum, vom Quid der Passio Verschiedenes. Er lehrt ferner, daß wie die Linie und wie die Zahl, so auch das Ens als solches seine besonderen Passiones habe,[3] woraus von selber folgt, daß die Passio als solche unter keine der quiditativen Theilungen des Ens falle; die Passionis entis sind vielmehr im Ens und dessen Unterabtheilungen virtuell enthalten, sofern sie zwar einerseits vom Quid des Ens unterschieden sind, andererseits aber die Entia nicht ohne Passiones gedacht werden können.

Die Ausschließung der Differentiae ultimae aus der quiditativen Univocation des Seienden hängt bei Duns Scotus mit seinem Ankämpfen gegen die speculative Auffassung des peripatetischen Formbegriffes zusammen. Wird das absolute Sein als die absolute Form genommen, so erscheinen die das absolute Sein nachbildenden Formen der geschöpflichen Dinge als dasjenige, worin die Dinge ihr Wirklichsein haben, und worin in ihnen das absolute Sein nachgebildet ist. Die Materie erscheint da als bloßes Contractionsprincip des Seienden, nicht aber als eine für sich seiende Realität, wie bei Duns Scotus, der alles geschöpfliche Sein aus Materie und Form zusammengesetzt sein läßt, und demnach auch die Differentia ultima nicht in die Form als solche, sondern nur, wie er sich ausdrückt, in die ultima realitas formae[4] setzen kann. Diese letztere ist demnach

ultimum et potentiam ultimam, quae sunt primo diversa . . . . ita oportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem et tamen per se unum resolvi in conceptum determinabilem et determinantem . . . . Conceptus tantum determinabilis est conceptus entis, et determinans tantum est conceptus ultimae differentiae. Ibid.

[1] Omnia genera et species et individua et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quiditative. Omnes differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter vel quiditative. L. c., n. 8.

[2] Scotus verweist auf Analyt. post. I; siehe oben S. 214.

[3] Scotus citirt 4 Metaph. c. 3 (d. i. Metaph. III, p. 1004. b, lin. 5 f.).

[4] 2 dist. 3, qu. 6, n. 12.

jenes Simpliciter simplex, welches ein besonderes, vom Quid des Ens zu unterscheidendes Quid constituirt, und eine gewisse Analogie mit der Entitas positiva hat, durch welche die Individuation eines Sonderdinges actuirt wird. Er erklärt demnach ausdrücklich, daß unter der Differentia ultima nicht etwa die Form als Pars essentialis eines Seienden gemeint sein soll;[1] Materie und Form des Dinges constituiren in ihrem Zusammensein jenes Genus, zu welchem die ultima realitas formae als Differenz hinzutritt, welche ein bestimmtes Seiendes actuirt. Das vom Gedanken der Actuirung des potentiell Seienden beherrschte Denken des Duns Scotus verhält sich indifferent gegen die Bedeutung der Form, die in der speculativen Thomistik als das Seingebende erscheint.

Aus derselben antispeculativen Tendenz des Duns Scotus hat man sich die Abtrennung der Passiones entis vom Quid des Ens als solchen zu erklären. Ein formeller Grund für die sachliche Unterscheidung zwischen dem Esse und seinen Passiones ergab sich für ihn schon daraus, daß er zwischen convertiblen und disjunctiven Passiones des Seienden unterschied, somit die transscendenten Eigenschaften des Seienden nicht auf das Unum, Verum, Bonum beschränkte, deren sachliche Identificirung mit dem Seienden als solchem der scholastisch-peripatetischen Metaphysik eine Art speculativer Hinterlage zu verleihen geeignet war,[2] obschon das principielle Festhalten am peripatetischen Empirismus die volle Ausbeutung desselben verhinderte.[3] Denn dieser involvirte den grundsätzlichen Ausschluß ideeller Conceptionen, und verwies auf die vom sinnlich Wahrnehmbaren ausgehende demonstrative Erweisung der übersinnlichen Wirklichkeiten, die immer nur eine relativ zureichende sein konnte. Bei Duns Scotus kam überdieß noch das hinzu, daß er die sogenannten convertiblen Passiones entis

[1] 1 dist. 3, qu. 3, n. 15.

[2] Vgl. Thomas Aquinas 1, dist. 8, art. 3: Bonum, verum et unum addunt super ens non naturam aliquam sed rationem. Unum addit rationem indivisionis, verum autem et bonum relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum ad formam exemplarem. Ex hoc enim unumquodque verum dicitur, quod imitatur exemplar divinum vel relationem ad virtutem cognoscitivam.

[3] Ista nomina: Ens et bonum, unum et verum . . . . si comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: Vel secundum suppositum, et sic convertuntur ad invicem et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se. Vel secundum intentiones eorum, et sic absolute ens est prius aliis;

keineswegs auf die eine speculative Vertiefung zulassende Dreiheit: Unum, Verum, Bonum beschränkte, sondern diese drei Passiones in eine Reihe mit den beiden anderen sogenannten transscendenten Concepten Res, Aliquid stellte,[1] womit sie zu rein intellectualistischen Gedankenbestimmtheiten herabgesetzt waren, die etwas zum Sein als solchem sachlich Hinzukommendes ausdrücken sollten. Er bezeichnet die Passiones entis ausdrücklich als Accidenzen des Ens,[2] und fügt hinzu, daß die Erkenntniß der Dinge nach ihrem quiditativen Charakter im Range höher stehe und vollkommener sei, als jene, welche sich auf die accidentelle Bestimmtheit des Seienden bezieht. Damit wird also eine von allen ideologischen Beziehungen losgelöste Erkenntniß des Seienden als die wahrhaft metaphysische Erkenntniß erklärt.

Von den convertiblen Passiones entis, welche jedem Sein ohne Unterschied accidiren, unterscheidet Duns Scotus die Passiones disjunctas, d. i. einander gegensätzlich gegenübertretenden Passiones des Seienden,[3] welche sich von ersteren dadurch unterschieden, daß sie nicht allem Seienden ohne Unterschied zukommen können, wie sich vor Allem in dem Unterschiede zwischen unendlichem und endlichem Sein bewahrheitet. Sie müssen aber als transscendent genommen werden, weil keine derselben ihr Subjectum determinabile irgend einer Kategorie einordnet.[4] In Bezug auf ihre Verwerthbarkeit für die Gewinnung einer demonstrativen philosophischen Realerkenntniß schlägt Duns Scotus die Passiones disjunctas etwas höher an, als die

cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu, sicut primum, quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera. Ibid.

[1] 1 dist. 8, qu. 3, n. 19: Passiones convertibiles simplices, sicut unum, verum, bonum etc.

[2] Verum est passio entis et cujuslibet inferioris ad ens; ergo intelligendo ens et quodcunque inferius ad ens praecise sub ratione veri non intelligitur nisi per accidens et non secundum rationem quiditativam. 1 dist. 3, qu. 3, n. 20.

[3] Ens non tantum habet passiones convertibiles simplices . . . . sed habet aliquas passiones, ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse esse vel possibile, actus vel potentia et hujusmodi. 1 dist. 8, qu. 3, n. 19.

[4] Duns Scotus weist dies speciell an der Passio disjuncta „Necesse esse" nach: Si necesse esse habet genus, ergo intentio generis vel erit ex se necesse esse vel non. Si primo modo, tunc non cessabit, quousque sit ibi differentia. Hoc intelligo sic, quod genus tunc includeret differentiam, quia

Passiones entis convertibiles, womit er indirect seine Ansicht über den wissenschaftlichen Werth und Gehalt der speculativen Mystik zu erkennen gibt.[1] Indeß auch die Passiones disjunctivae scheinen ihm, obwohl sie die Anhaltspunkte zu denknothwendigen Schlüssen darbieten,[2] unzureichend zur Erhärtung bestimmter metaphysischer Wahrheiten,[3] wohin insbesondere die schon oben[4] besprochene Contingenz des zeitlichen Geschehens gehört, an welcher trotz aller deterministischen Doctrinen der Philosophen der gesunde Sinn festzuhalten sich gedrungen fühlt.[5]

Die Passiones disjunctivae sind reale Entitäten, durch welche Gegensätze des Seienden ausgedrückt sind. Duns Scotus unterscheidet

---

sine illa non potest esse in actu ultimo, et necesse esse ex se est in actu ultimo. Si autem genus includat differentiam, tunc non est genus. Si detur secundum membrum, sequitur, quod necesse esse constitutum esset ex eo, quod non est necesse esse. L. c., n. 17.

[1] Passiones entis convertibiles ut communius immediate dicuntur de ente, quia ens habet conceptum simpliciter simplicem; et ideo non potest esse medium inter ipsum et suam passionem, quia neutrius est definitio, quae possit esse medium. Si etiam sit aliqua passio entis non prima, difficile est videre, per quam priorem ut per medium possit concludi de ente, quia nec facile est videre ordinem passionum entis; nec si ille ordo cognosceretur, viderentur propositiones ab eis pro praemissis esse multum evidentiores conclusionibus. 1 dist. 39, qu. 5, n. 13.

[2] In passionibus disjunctivis, licet illud totum disjunctum non possit demonstrari de ente, tamen communiter sumto illo extremo, quod est melius nobile, ex aliquo ente potest concludi et aliud extremum, quod est nobilius de aliquo alio ente. Sicut sequitur, si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum; et si aliquod ens est contingens, ergo aliquod ens est necessarium; quia in talibus non posset enti particulariter inesse imperfectius extremum, nisi alicui enti inesset perfectius extremum a quo dependeret. 1 dist. 39, qu. 5, n. 13.

[3] Sed nec isto modo videtur posse concludi extremum imperfectius talis disjunctionis. Non enim si perfectius est in aliquo ente, necesse est imperfectius esse in aliquo ente; et hoc nisi illa extrema disjuncta essent correlativa sicut causa et causatum; igitur non potest ostendi de ente per aliquid prius medium disjunctum hoc, scil. necessarium vel contingens, nec etiam pars disjuncti, quod est contingens, posset ostendi de aliquo supposito necessario de aliquo; et ideo videtur ista: „aliquod ens est contingens" esse vera primo et non demonstrabilis propter quid. Ibid.

[4] Siehe oben SS. 47 und 63 f.

[5] Unde Philosophus arguens contra necessitatem futurorum non deducit ad aliquid impossibilius hypothesi, sed ad aliquid impossibile nobis manifestius, scil. quod non oportet nec consiliari nec negotiari (Topic. I, c. 9). Et ideo

diese realen Entitäten von den rein intentionellen Gegensätzen, als welche er die Contradictio und Oppositio privativa bezeichnet,[1] während er die Contrarietas und Oppositio relativa als Wirklichkeiten faßt,[2] und zwar so, daß sie, sofern sie in die Kategorie der Relation fallen, als Species Relationis, wenn sie aber auch in anderen Kategorien sich finden, als Passiones zu nehmen seien.

Die Contrarietas und Oppositio relativa involviren ein Verhältniß zwischen einem Prius und einem Posterius, deren Aufeinanderbeziehung einen Ordo begründet. Der Ordo ist als etwas die Seinstheilung Ueberragendes gleichfalls eine Passio entis, und der die Wesensbezüge des Seienden betreffende Ordo essentialis für die Zwecke einer grundlegenden metaphysischen Betrachtung unzweifelhaft die belangreichste aller Passiones.[3] Der Ordo essentialis ist gemeinhin als Ordo aequiparantiae im Wechselbezuge eines Prius und Posterius zu definiren. In seiner Beziehung auf die Lehre vom Seienden als solchem faßt der Ordo essentialis die Grundverhältnisse des gedankenmäßig geordneten Seins in sich, aus deren Analyse die Grundbegriffe und obersten Sätze aller Metaphysik sich ergeben. Es gibt einen doppelten Ordo essentialis, den Ordo eminentiae und Ordo dependentiae.[4] Der erstere bezieht sich auf die Rangunterschiede des Seienden, zufolge welcher das Prius als das Ueberragende (eminens), das Posterius als das Ueberragte (excessum) sich darstellt. In einem solchen Verhältnisse stehen zu einander Actus

negantes talia manifesta indigent poena vel sensu, quia secundum Avicennam 1 Metaph. negantes primum principium sunt verberandi vel exponendi igni, quousque concedant, quod non est idem comburi et non comburi, vel vapulare et non vapulare; et ita etiam isti qui negant aliquod ens contingens, exponendi sunt tormentis, quousque concedant quod possibile est eos non torqueri.

[1] Sup. Praedicam., qu. 38. — Bloß intentionell sind beide, quia tam privativa oppositio quam contradictio vel est non entis ut subjecti, vel ut termini. O. c., qu. 25.

[2] Contrarietas et oppositio relativa dividunt oppositionem ut genus, ergo sunt species oppositae; igitur oppositio earum est aliqua realis, quia et utrumque extremum ens. O. c., qu. 38.

[3] Quamvis entis sint plurimae passiones, quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum — sagt Duns Scotus Eingangs seiner Schrift de primo principio — tamen de ordine essentiali tanquam de medio foecundiori primo consequar.

[4] Prim. princip., c. 1.

und Potenz; der Actus ist das Vornehmere gegenüber der bloßen Potenz. Der Ordo dependentiae schließt das Causalverhältniß in sich, in welchem das Causans das Prius, das Causatum das Posterius ist. Im Ordo eminentiae ist das Höhere ein Prius secundum substantiam et speciem, im Ordo dependentiae ein Prius secundum naturam et essentiam. Dieses letztere Prius kann ohne sein Posterius vorhanden sein, während das Posterius als Dependens sein Prius denknothwendig voraussetzt. Der Ordo dependentiae involvirt nicht nothwendig einen Ordo eminentiae,[1] sowie umgekehrt der Ordo eminentiae nicht nothwendig einen Ordo dependentiae.[2]

Der Ordo dependentiae schließt fünf besondere Verhältnisse in sich, deren Inhalt sich aus den näheren Bestimmungen des Causans und Causatum ergeben. Das Causatum zerfällt in ein Causatum propinquius und Causatum remotius, welche beide sowohl unter einander als auch zum Causans im Verhältniß stehen. Das Causatum remotius muß nicht nothwendig als Wirkung des Causatum propinquius gedacht werden.[3]

Die Causa theilt sich in die vier Arten: Causa finalis, efficiens, materialis, formalis. Diesen vier Arten des Causans entsprechen vier Arten des Causatum, nämlich das Finitum, Effectum, Materiatum, Formatum. Rücksichtlich dieser vier Arten der Causata gelten folgende Sätze:

1. Quod non est finitum, non est effectum. Jedes Gewirkte setzt eine Wirkungsursache voraus; die Wirkungsursache setzt sich mit Rücksicht auf einen bestimmten Zweck in Bewegung, welcher das Primum in causando ist, und die Beschaffenheit der Wirkung bestimmt und begrenzt.

2. Quod non est effectum, non est finitum. Denn die Zweckursache kann nur mittelst der Wirkungsursache ihre Thätigkeit üben.

---

[1] Compositum dependet a materia, cum ipsum sit multum perfectius. Similiter fortasse forma dependet a materia, tamen forma est perfectior. In motibus etiam ordinatis, quod est posterius generatione, dependet a priori, tamen posterius est perfectius. Prim. princip. c. 2, conclus. 14.

[2] Species nobilior est eminens respectu minus nobilis, puta contrarium respectu contrarii, nec tamen respectu ejus est aliqua causa. O. c., c. 2, conclus. 13.

[3] Probatur exemplo: Quantitas est propinquius causata qualitate, nec tamen est ejus causa. O. c., c. 2, concl. 11.

3. Quod non est effectum, non est materiatum. Denn die Materie, die als solche der Potenz nach der Form contradicirt, kann nur durch die Causa efficiens aus der Potenzialität in den Stand der Actualität übergeführt werden.

4. Quod non est materiatum, non est formatum, und umgekehrt. Alles Zusammengesetzte enthält einen potentiellen Theil in sich, der Subject der Formation ist. In Verbindung mit den vorhergehenden Sätzen ergibt dieser Satz die scotistische Lehre, daß alles Gewirkte oder Endliche aus Materie und Form zusammengesetzt sein müsse. Duns Scotus erhärtet die Denknothwendigkeit dessen aus einem Axiom, welches auf metaphysischem Gebiete dieselbe Giltigkeit beansprucht, welche auf dem Gebiete der Logik den obersten Denkgesetzen zukommt,[1] aus dem Axiome nämlich: Nihil essentialiter a se ipso dependet. Dieser Satz ist übrigens nur eine specielle Fassung des allgemeinen Axioms: Nulla omnino res essentialiter ordinem habet ad se,[2] welches auf beide Ordines, auf den Ordo eminentiae und dependentiae sich bezieht.

Aus den bisherigen vier Hauptsätzen ergibt sich als weiterer metaphysischer Hauptsatz:

5. Quod non est causatum a causis extrinsecis, non est causatum ex causis intrinsecis. Denn die Causae intrinsecae können ohne die extrinsecas (Final- und Wirkungsursache) nicht in Thätigkeit treten. Zudem wirken die Causae intrinsecae für sich allein nur unvollkommen, so daß ihre Wirkung ohne Mitwirkung der beiden anderen unvollendet bliebe. Aber abgesehen hievon gilt als denknothwendiges Axiom: Quod non est causatum causae prioris, nec posterioris, welches in stricter Folge aus zwei anderen, dem oben erwähnten ersten Axiom sich anreihenden axiomatischen Sätzen sich ergibt: In quolibet ordine essentiali est circulus impossi-

---

[1] Si quid ex unico elemento esset, non esset nisi illud, imo illud non esset illud elementum ex prima propositione hujus capituli (siehe O. c., c. 2, concl. 1) quae est: Nihil essentialiter a se dependere; ergo a simili, si quid habet tantum unam partem essentialem, non est nisi illa; imo jam non est pars nec causa propter primam regulam; ergo omne causatum ex aliqua causa intrinseca habet etiam aliam intrinsecam concausantem. O. c., c. 2, concl. 7.

[2] O. c., c. 2, concl. 1.

bilis;[1] — Quod non est posterius priore, nec posterius posteriore.[2]

Aus dem Gesagten ergibt sich von selber ein bestimmtes Ordnungsverhältniß der vier Causae untereinander, und zwar so, daß die Causa finalis als die oberste erste, die Causa efficiens als die nächstfolgende zweite erscheint; die beiden übrigen Ursachen anbelangend hat secundum ordinem eminentiae die Form den Vorrang vor der Materie, während gemäß dem Ordo independentiae das Umgekehrte gelten zu müssen scheint. Ueberhaupt darf man das Ordnungsverhältniß der Causae als solcher nicht gleichbedeutend nehmen mit einem Ordnungsverhältniß der Realitäten, welche Träger der Causalität sind.[3] Ferner darf das Ordnungsverhältniß der Ursachen untereinander nicht als Ordo dependentiae verstanden werden; denn ein derartiges Verhältniß hat nur statt zwischen der Ursache und dem durch die Ursache Gewirkten.[4]

Daß der Vorrang nicht nothwendig eine Dependenz des Untergeordneten, und die Dependenz nicht eine Ueberordnung des Causirenden involvire, wurde bereits bemerkt. Die Finalursache aber ist schlechthin ein Prius, also sowohl im Ordo dependentiae als im Ordo eminentiae. Daher der metaphysische Hauptsatz:

1. Omne finitum est excessum.[5] — Daran reiht sich als weiterer Hauptsatz:

2. Omne excessum habet causam extrinsecam, indem alles Ueberragte ein Seiendes zufolge einer Participation an einem Ueber-

[1] O. c., c. 2, concl. 2. Folgt aus dem Satze: Quicquid est prius priori, est prius posteriori.

[2] O. c., c. 2, concl. 3. Folgt aus dem Satze in Concl. 2. Denn aus diesem ergibt sich: Illud quod non dependet a priori, nec a posteriori. Quod non est causatum causae prioris, nec posterioris, quia posterior in causando dependet a priori causante.

[3] Nam illud quod est finis, non est causa ejus quod est efficiens, nec quandoque e converso. Communiter illud, quod est efficiens, non est causa ejus, quod est materia. O. c., c. 2.

[4] O. c., c. 2, concl. 12.

[5] O. c., c. 2, concl. 16: Finis ut amatum movet efficiens ad causandum. Sit igitur finis *A*, efficiens *B*, effectum infinitum *C*. Tunc, si *A* non est minus bonum ipso *B*, nec aequale, ergo majus. Non aequale, quia qua ratione aequale moveret, eadem ratione et idem posset movere *C*, quia aeque amabile et desiderabile, et ita posset esse causa finalis sui contra primam propositionem hujus secundi (siehe oben Concl. 1, S. 147, Anm. 2).

ragenden ist. Diese Begründung widerspricht nicht dem oben ausgesprochenen Satze, daß nicht jedes Excessum essentiell von einem Eminens abhänge;[1] denn Excedi und Dependere sind ihrem Begriffe nach von einander verschieden, und hier wird keineswegs gesagt, daß die Causa extrinseca als solche das Eminens sei, sondern vielmehr, daß mit der realen Production denknothwendig eine Seinsmittheilung verbunden sei, welcher zufolge das Causirende allerdings auch den Charakter des Mensurirenden annimmt. Die Ratio eminentiae käme also der real producirenden Causa efficiens insofern zu, als sie das Producirte der göttlichen Idee des Producirten gemäß gestaltet.[2] Man erkennt, daß sich Duns Scotus hiemit den Uebergang zur metaphysischen Gotteslehre als Lehre vom höchsten Weltprincip bahnen will.

Duns Scotus weist der Gottheit als höchstem Weltprincip die dreifache Primität eines Primum efficiens, Primum eminens und Ultimus finis zu.[3] Als Finis ultimus und Prinum efficiens ist Gott die Causa extrinseca der Weltdinge, welche von der göttlichen Wesenheit überragt werden, daher der vorerwähnte Satz: Omne excessum habet causam extrinsecam, in eminenter Weise hier, wo es sich um das Verhältniß der Creatur zu Gott handelt, in Anwendung kommt. Die Erweisung der ersten aus den genannten drei Primitäten, oder Gottes als des Primum efficiens schreitet in folgender Ordnung vor: Es gibt im Bereiche der seienden Dinge effective Naturen;[4]

---

[1] Siehe oben SS. 46 u. 48.

[2] Die Erörterung des Satzes: Omne excessum habet causam extrinsecam, ist in der Wadding'schen Ausgabe (Opp. III, S. 220 ff.) dem Cap. II der Schrift de primo principio als Anhang beigegeben, welchen der Herausgeber in zwei vaticanischen Handschriften am Schlusse der Schrift angeschlossen fand, aber seinem Inhalte gemäß für eine unfertige Weiterführung des Cap. II ansah. Obscura sunt et implicata omnia — bemerkt der Herausgeber in seiner Vorerinnerung zu diesem Fragmente — nec videtur Doctor ultimam manum adhibuisse, sed aliqua breviuscule annotasse ne excideret, ut opportuniori tempore in methodum redigeret. Aus diesem Grunde haben auch wir oben im Texte eine Erklärung nach dem muthmaßlichen Sinne dieses unfertigen Abschnittes gegeben.

[3] Rer. princip., c. 3.

[4] Quod ostenditur: quia aliqua natura est effectibilis, ergo aliqua est effectiva. Consequentia patet per naturam correlationum. Antecedens probatur, tum quia aliqua est contingens, ergo possibile est non esse; tum quia aliqua natura est mobilis vel mutabilis, quia possibilis carere aliqua perfectione possibili sibi inesse, ergo terminus motus potest incipere et ita effici. O. c., c. 3, concl. 1.

unter diesen muß eine die schlechthin höchste sein;[1] das schlechthin erste Effectivum ist incausabel;[2] dieses incausable primum effectivum kann[3] und muß actuell existiren[4] und kann nur Eines sein.[5]

Ganz in derselben Weise wird an Gott die zweite und dritte Primität erwiesen: Es muß im Bereiche des Seienden finitive Wesenheiten geben; unter diesen muß eine die schlechthin erste sein; das erste Finitivum ist seinem Begriffe nach incausabel; dieses incausable Finitivum primum muß eine actuelle Existenz haben und diese an einer actuell existenten Natur vorkommen. Es muß im Bereiche der Naturen des Seienden Ueberragendes geben, und unter demselben eines das Höchstüberragende oder Vollkommenste sein; diese höchste Natur muß incausabel und als incausable durch sich selber sein. Die drei Primitäten müssen einer und derselben Wesenheit zukommen. Denn nur Einer Natur und Wesenheit kann das Necesse esse ex se zukommen; alle drei Primitäten leiten aber auf dieses Necesse esse ex se als denknothwendigen Halt und Träger zurück, müssen also in Einem Seienden vereiniget sein.

Dieses höchste Eine Wesen, welches die dreifache Primität des Primum finitivum, Primum effectivum, Primum eminens in sich vereiniget, ist das seiner Natur nach unendliche, absolut nothwendige, absolut vollkommene Sein, welchem gegenüber das geschaffene Sein als das endliche, contingente, in seiner Gesammtheit und in allen Diversitäten seiner Gesammtheit von einem Vollkommenen überragte Sein erscheint. Scotus selber reducirt die Gesammtheit der Eigen-

[1] Probatur: Aliquod effectivum sit *A*. Si est primum, habetur propositum Si non, ergo est posterius infinitum, quia effectibile ab alio. Illud alterum sit *B*, de quo arguitur sicut de *A*, aut procedetur in infinitum de effectivis, quorum quodlibet est posterius respectu prioris. L. c., concl. 2.

[2] Patet ex secunda (siehe vor. Anm), quia si sit ab alio effectibile vel virtute alterius effectivum, ergo processus in infinitum, vel status in aliquo ineffectibili et independenter effectivo; illud dico primum. L. c., concl. 3.

[3] Cujus rationi repugnat esse posse ab alio, illud si potest esse, est a se; sed rationi primi effectivi simpliciter repugnat esse ab alio. L. c., concl. 4.

[4] Probatur: quia excludendo omnem causam aliam a se intrinsecam et extrinsecam sui esse, ex se est impossibile non esse. L. c., concl. 5.

[5] Si duae naturae possunt esse ex se necesse esse, communis est eis necessitas essendi, ergo et aliqua entitas quiditativa, secundum quam est eis commune, et a qua accipitur genus earum, et praeter hoc distinguuntur formalitatibus suis actualibus ultimis. Ex hoc sequuntur duo incompossibilia:

schaften des göttlichen Seins auf die Trias: Einfachheit, Unendlichkeit, Intellectualität,[1] welche letztere Erkennen und Wollen in sich schließt. Zielt die Betonung der Intellectualität des göttlichen Seins schon ihrer Natur nach auf den Ausschluß einer allbeherrschenden Naturwirklichkeit ab, so tritt bei Duns Scotus allüberall die zwecksetzende Thätigkeit des göttlichen Intellectes in den Vordergrund; der göttliche Intellect in seiner Activität ist der handelnde göttliche Wille, der als solcher der absolute Grund des contingenten Seins und Geschehens ist. Gerade aus der Contingenz des weltlichen Seins und Geschehens beweist sich ja vornehmlich dem Duns Scotus die Realität einer höchsten Weltursache, die somit wesentlich nur Zufälliges außer sich setzt, und für welche es außer dem eigenen Sein nichts Nothwendiges gibt.[2] So stehen sich also nothwendiges und zufälliges Sein als metaphysische Grundgegensätze gegenüber; dieser Gegensatz begründet sich aber aus dem Gegensatze zwischen unendlichem und endlichem Sein, indem letzteres zufolge seiner Begrenztheit und eigenartigen Bestimmtheit die unbegrenzt vielen Möglichkeiten eines nicht actuirten Andersseins involvirt, während nur das göttliche Sein in seiner Unbegrenztheit und Unendlichkeit kein anderes sein kann, weil eben das Unendliche der complete Inbegriff alles Denkbaren und Möglichen ist. Daraus erklärt sich, weshalb für Duns Scotus die Scheidung des Ens in das unendliche und endliche die erste grundhafte Theilung des Ens ist. Der absolute Gegenstand der Metaphysik ist das Unendliche als solches, bei dessen Betrachtung demnach auch die metaphysische Meditation des Duns Scotus zuletzt anlangt und verweilt.[3]

Duns Scotus beweist die Unendlichkeit des göttlichen Seins mit folgenden Gründen: Die Zahl der Intelligibilien ist unendlich; diese unendlich vielen Intelligibilien müssen einem sie denkenden Verstande präsent sein, der seiner Natur nach gleichfalls unendlich sein muß, weil er sonst nicht die unendliche Zahl der Intelligibilien zugleich

1. Quod utrumque erit primo necesse per naturam communem, quae est minoris entitatis, et non per naturam distinguentem quae est majoris actualitatis . . . . 2. Quod per naturam communem, qua ponitur utrumque primo esse necesse esse, neutrum sit necesse esse, quia neutrum est sufficienter per illam naturam. L. c., concl. 6.

[1] O. c., c. 4.

[2] Primam naturam amare se est idem primae naturae. O. c., c. 4, concl. 6.

[3] O. c., c. 4, n. 15—37.

actu umfassen könnte; er muß sie aber zugleich actu umfassen, weil er sonst mit dem Denken derselben niemals zu Ende kommen könnte, somit niemals die Vollzahl der Intelligibilien actu gedacht wäre. In der unbegrenzten Vollzahl der Intelligibilien kann der göttliche Verstand nur sein eigenes Sein denken, Denken und Sein fallen da absolut zusammen.[1] Was Gott immer als außer sich Seiendes denken mag, muß zuerst urhaft und vollkommenst in ihm selber vorhanden und seinem Selbstgedanken präsent sein, und kann nur unter dieser Voraussetzung außer ihm durch seinen Willen wirklich werden; da aber dieser nach außen wirkende Wille nothwendig ein finitiver, begrenzender Wille ist, so muß die Unendlichkeit des Seins Gott allein vorbehalten bleiben. Gott kann nur unter Voraussetzung seiner Unendlichkeit Causa prima sein. Denn er ist nur dann wirklich Causa prima, wenn diese in Bezug auf die Vollkommenheit ihres Wirkens nicht an eine Ergänzung durch eine Causa secunda gewiesen ist. Der Begriff der Causa prima schließt eine solche Ergänzung aus, und involvirt damit die Unendlichkeit der Causa prima, weil nur das Endliche einen Zusatz und eine Ergänzung verträgt. Gottes Sein ist ein rein substanzielles Sein ohne irgend eine accidentale Qualität, Erkennen und Wollen fallen mit seinem Wesen absolut zusammen; somit entfällt auch jede Begrenzung des göttlichen Seins durch irgend eine zu demselben hinzutretende determinirende Qualität.

Aus dem Gesagten folgt, daß Gott extra omne genus sein müsse, indem nur begrenzte endliche Substanzen in genere sein können;[2] zufolge ihres Seins in genere lassen sich die begrenzten Substanzen definiren, während die absolut einfache Natur Gottes einer logischen

---

[1] Nullum intelligere potest esse accidens primae naturae. Illa natura ostensa est esse primum effectivum, ergo ex se habet unde potest quodcunque causabile causare circumscripto quocunque alio, saltem ut prima causa illius incausabilis; sed circumscripta cognitione ejus non habet unde posset illud causare. L. c. n. 12.

[2] Omnis substantia finita est in genere; convenit enim cum aliis in communi conceptu substantiae, ergo distinctivum est idem aliquo modo cum substantiae entitate non per identitatem omnimodam, quia eorum rationes sunt primo diversae et neutra infinita; ideo neutra omnino includit aliam per identitatem, ergo fit unum ex eis sicut ex contrahente et contracto, actu et potentia, ergo genus et differentia, ergo species. L. c., n. 22.

Definition sich entzieht.[1] Die absolute Einfachheit der göttlichen Natur besteht darin, daß sie jede Art von Zusammengesetztheit ausschließt, sonach weder essentielle Theile,[2] noch diverse Perfectionen unterscheiden läßt,[3] indem Ersteres ihrer Incausabilität, letzteres ihrer Seinsnothwendigkeit widersprechen würde. Die absolute Einfachheit der göttlichen Natur ist aber gleichfalls eine Consequenz ihrer Unendlichkeit,[4] so wie sich umgekehrt zeigen läßt, und aus früher Gesagtem sich bereits ergibt, daß kein Endliches ein absolut Einfaches sein könne. So gipfelt also die absolute Perfection der göttlichen Natur in ihrer Unendlichkeit, vermöge welcher sie eigentlichst das alles Andere transscendirende absolute Sein ist.

Die Realität der Idee des unendlichen Seins ruht auf der Wahrheit des metaphysischen Denkens, diese aber ist darauf gegründet, daß jedem Allgemeingedanken ein bestimmter Grad realer Entität entspreche, in welchem das unter dem Allgemeingedanken Befaßte übereinkommt.[5] Gäbe es kein solches Correlat des Allgemeingedankens, so wären die Universalien bloße Fictionen, und die Metaphysik ginge

[1] Natura in génere tota exprimitur per definitionem, ubi non importatur omnino idem per genus et differentiam; oppositum in sic simplici invenitur. L. c., n. 1.

[2] Prima natura non est causata, ergo non habet partes essentiales materiam et formam. Ibid.

[3] Nec diversas perfectiones qualitercunque in re distinctas habet, ex quibus possit ratio generis et differentiae sumi; quia vel altera illarum secundum propriam rationem esset, qua totum esset primo necesse esse et reliqua nec primo nec per se, et tunc cum causa reliqua essentialiter includitur in toto, totum non erit necesse esse, quia includit non necessarium formaliter; aut si utraque realitate esset totum primo necesse esse, esset bis necesse esse, et haberet duo esse, quorum neutrum essentialiter includeret alterum; similiter utraque esset in utraque, quia non esset unum ex eis; et si utraque primo dat necesse esse, utraque erit actualitas ultima; et ita vel nihil idem ex eis, vel nulla differentia earum, et ita non utraque. Ibid.

[4] Und zwar aus folgenden Gründen: 1. Quia aut componeretur ex finitis in se, aut ex infinitis. Si primum, ergo finitum; si secundum, ergo pars non minor toto. 2. Quod non componitur ex partibus quantitativis, probatur ex hoc, quod infinita perfectio non est in magnitudine finita, quia in majori esset major virtus, infinito autem nihil majus. Nec in magnitudine infinita, quia infinita magnitudo non esse potest. 3. Non est componibilis accidenti .... Infinito enim nihil deest et nihil perfectionem addit, quod sit unibile ei; tunc enim infinito aliquid majus esset. L. c., n. 31. 33.

[5] Theorem. 4.

ganz in Logik auf. Die Universalien können jedoch keine bloßen Fictionen des Intellectes sein, weil jede Intellection ein Intelligibile zu seiner denknothwendigen Voraussetzung hat;[1] jede Passio setzt ein Agens voraus, jede Action muß sich auf ein bestimmtes Object, beziehen. Das Intelligibile ist sonach jenes Agens und jenes Object, welches das denknothwendige Correlat zur Passio und Actio des Intellectes bildet. Es besteht also eine Correlation zwischen Denken und Sein, welcher zufolge jeder Intellection etwas Wirkliches entsprechen muß. Die Erkenntniß des concreten Inhaltes des Wirklichen aber wird ausschließlich aus der Erfahrung geschöpft. Dem Intellecte als solchem gehört einzig der Gedanke des Seienden als solchen an, dessen Determinationen er vermittelst der Erfahrung gewinnt. Die Erfahrung des menschlichen Intellectes beginnt beim Untersten und Aeußerlichsten, beim Sinnlichen; durch dieses bringt sich ihm aber das in demselben ausgedrückte und erscheinende Wesende zum Bewußtsein, was ihn veranlaßt, zwischen Accidenz und Substanz zu unterscheiden. Die ihm gegenüberstehende äußere Erfahrungswelt wird ihm zu einer Leiter, auf deren Sprossen er in der Wahrnehmung des doppelten Ordo dependentiae et eminentiae zur Intellection stets höherer, einfacherer und wirkungsmächtigerer Naturen aufsteigt, bis er zuhöchst bei der die dreifache Primität des Primum eminens, Ultimus finis und Primum efficiens in sich fassenden höchsten Natur anlangt. Indeß reicht die Orientirung an jenem Ordo nicht aus, unmittelbar durch sich selbst die mit dem christlichen Gottesbegriffe verbundenen Vorstellungen von Gott als Urlebendigem, absoluter Intelligenz u. s. w. evident zu machen[2]; es bedarf der Nachhilfe von Schlüssen, die wohl für den Glaubensbedürftigen zum Schutze seiner religiösen Ueberzeugungen ausreichen, aber das Geglaubte nicht als etwas unmittelbar aus der Wesensnatur Gottes sich Ergebendes erscheinen lassen.[3]

[1] Theorem. 1.

[2] Siehe oben S. 49.

[3] In hoc quidem tractatu — sagt Scotus Prim. Princip., c. 4, in seiner Schlußansprache an das unendliche Wesen — tentavi, quomodo Physica de te dicta ratione naturali aliquid consequeretur. In sequenti, scil. in Theorematibus ponentur credibilia, quibus vel ad quorum assensum ratio captivatur; quae tamen eo sunt Catholicis certiora, quo non intellectui nostro coecutienti et in pluribus vacillanti sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur.

Es sind eben nur Argumentationen a posteriori oder ergänzende Hilfssätze, mittelst welcher das nicht a priori Erhärtete sicher gestellt wird. Und in der That, wer nicht von vorneherein von der Idee des absoluten Geistes ausgeht, wird den Inhalt des christlichen Gottesbegriffes nicht als etwas aus der Idee Gottes sich Ergebendes mit der vollen Zuversicht der geistigen Selbstgewißheit zu vertreten vermögen.

Achtes Capitel.

Die Welt- und Naturlehre des Duns Scotus.

Gegenstand der philosophischen Weltlehre ist das Endliche als solches, im Unterschiede und Gegensatze zum Unendlichen, welches das specifische Betrachtungsobject des theologischen Theiles der Metaphysik ist. Ist das Unendliche als solches das schlechthin Einfache, so muß das Endliche seiner Natur nach ein Zusammengesetztes sein. Das Unendliche als solches ist stoff- und formlos, das Endliche als solches muß aus Stoff und Form zusammengesetzt sein.[1] Der Begriff der Form bestimmt sich nach jenem von der Materie, daher zuerst dieser festzustellen ist.

Die Materie als grundhaftes Element geschöpflicher Substanzen heißt in der Sprache der Scholastiker Materia prima, um sie von jeder Art abgeleiteten Stoffes zu unterscheiden, der als bereits geformter Stoff zum Substrate natürlicher oder künstlicher Bildungen wird. Duns Scotus[2] nimmt in dem Begriffe der Materia prima eine Scheidung zwischen Materia primo-prima und secundo-prima vor, zu welchen beiden er weiter noch eine Materia tertio-prima hinzutreten läßt. Die Materia primo-prima ist die völlig unbestimmte Materie, welche das Substrat aller geschöpflichen Bildungen constituirt. Die Materia secundo-prima ist Subject der Formen der generablen und corruptiblen Dinge; die Materia tertio prima diejenige, welche den particulären natürlichen Agentien sich als Stoff

---

[1] Unum per se et non simplex primo est ex actu et potentia, sive ex materia et forma. Theorem. 11.

[2] Rer. princip, qu. 8, art. 3, n. 19 ff.

darbietet. Wie die Materia secundo-prima eine Determination der Materia primo-prima involvirt, so die tertio-prima eine Determination der secundo-prima. Die Materia primo-prima ist ausschließlich Subject der göttlichen Thätigkeit; die Materia secundo-prima unterliegt bereits der Thätigkeit geschöpflicher Agentien, der Engel sowohl wie auch der körperlichen kosmischen Potenzen; die Materia tertio-prima ist diejenige, welche der Bildungsthätigkeit der Samenkräfte, sowie auch der menschlichen Kunstthätigkeit unterliegt, also bereits die durch Gott und durch die kosmischen Agentien der Materie ertheilte Bestimmtheit in sich trägt. Die Materia primo-prima ist Materie im metaphysischen Sinne, die Materia secundo-prima gehört als Object der quantitativen Begrenzung dem Bereiche des mathematisch gebildeten Denkens, d. i. der allgemeinen, astronomisch fundirten Weltlehre an, die Materia tertio-prima fällt der Betrachtung der tellurischen Physik anheim. Sofern Duns Scotus die der Propagation bereits bestehender Gattungen dienende Bildung der natürlichen Einzelindividuen mit der menschlichen Kunstthätigkeit in Eine Linie stellt,[1] nimmt er Metaphysik, Naturphilosophie und Mechanik als die den drei Abstufungen der Materie entsprechenden Wissenschaften.

Die Materia primo-prima ist in allen geschöpflichen Substanzen enthalten, die Engelwesen, Menschenseelen, sowie die Materia generabilium et corruptibilium sind unmittelbar aus ihr hervorgebildet. Sie ist demzufolge die allem Geschaffenen gemeinsame Materie. Duns Scotus erhärtet diesen aus Avicebron entlehnten und mit Augustin's Auctorität[2] belegten Satz durch eine Reihe von

[1] Hier wird vorausgesetzt, daß gleich der menschlichen Bildungsthätigkeit auch die bildende Samenthätigkeit einen bereits geformten Stoff zum Substrate hat: Dicitur materia tertio-prima materia cujuscunque artis et materia cujuslibet agentis naturalis particularis, quia omne tale agit velut de aliquo semine, quod, quamvis materia prima sit respectu omnium quae per artem producuntur, supponit talem materiam, quae est subjectum generationis et ulterius aliquam formam per naturam productam; aliter nulla ars quidpiam operatur. L. c., n. 20.

[2] Duns Scotus citirt zunächst die pseudo-augustinische Schrift de mirabilibus S. Scripturae I, c. 1: Omnipotens Deus ex informi materia, quam ipse prius ex nihilo condidit cunctarum rerum visibilium et invisibilium i. e. sensibilium et insensibilium, intellectivarum et intellectu carentium species multiformes divisit. Thomas Aquinas (3, qu. 45, art. 3) wußte, daß diese Schrift nicht von Augustinus

Argumenten.[1] Alle geschöpflichen Substanzen haben accidentelle Bestimmtheiten an sich; diese können ihnen nur zufolge einer gewissen passiven Receptionsfähigkeit eigen sein, deren Grund nicht in ihren Formen als Actionsprincipien, also nur in einer ihnen gemeinsamen Materie gelegen sein kann. Das Universum muß ein einiges Ganzes bilden; die Formen der Dinge sind die Ursachen der Geschiedenheit und Unterschiedenheit der Dinge, also müssen diese in einer gemeinsamen Materie den Grund ihrer realen Einheit haben, gleichwie Zweige, Blüthen, Früchte des Baumes aus Einer Samenstätte (seminarium) hervorgehen.[2] Ja schon der Begriff der Materia primo-prima bringt es mit sich, daß sie nur Eine sein könne. Sie ist ihrem Begriffe nach dasjenige, was am mindesten von der Entität an sich hat, sie ist das Mittlere zwischen Ens und Nihil. Zwischen zwei Gegensätzen kann es aber nicht zwei gleichartige Mittel geben, sondern es müßte, wofern es zwei gäbe, eines derselben geringer sein als das andere. Sonach kann die Urmaterie (materia primo-prima) nur Eine sein. Sie ist das denknothwendige Eine, aus welcher durch Theilung die Vielheit der Weltdinge hervorgehen sollte.[3] So gleicht das Universum einem herrlichen Baume, dessen Wurzel und Samenstätte die Materia prima

herrühre. Ihr Inhalt enthält die unverkennbaren Indicien eines Ursprunges auf englischem Boden; vgl. hierüber die ihr in der Mauriner Ausgabe der Werke Augustins vorausgeschickten Notizen. — Scotus citirt aber weiter auch Aussprüche aus ächten Schriften Augustins (Gen. ad Lit. V, c. 5, n. 13; VII, capp. 5 et 6), um zu beweisen, daß Augustinus von einer Materie, nicht bloß der körperlichen, sondern auch der geistigen Substanzen spreche. Obschon aber Augustinus von einer formablen Materies spiritualis et corporalis redet, sagt er doch nichts von der grundhaften Einheit beider, scheint diese vielmehr auszuschließen.

[1] Rer. princip., qu. 8, art. 4.

[2] Confirmatur ratio, quia mundus major est ad similitudinem minoris qui est homo, in quo partes materiales ex uno naturali semine procedunt. Igitur in uno fundamento naturae est connexio et unitas, quantum potest pati tanta distinctio in rebus. L, c., n. 26.

[3] Videtur, quod Deus in constitutione mundi hunc ordinem servaverit, ut de uno indeterminato, quod est materia immediate subjecta vel mediate (dico propter accidentia quae oriuntur), omnem multitudinem rerum fecerit; et quod, saltem ordine naturae, procedat de imperfecto ad perfectum. Illud autem imperfectum, ex quo fecerit, non est nihil, quia imperfectum aliquid participat, quod perficit; neque est forma, quae distinguit, ergo materia. Illud omnino indeterminatum, scil. materia, non potest esse in genere substantiae nisi unum, et ita procedunt res a Deo, ut numeri ab unitate. Sed

ist;[1] die Accidenzen sind die verwehbaren Blätter dieses Baumes, die Zweige und Aeste die corruptiblen Geschöpfe, die rationale Menschenseele, die Blüthe, die Engelnaturen gleichsam die Früchte des Weltbaumes.

Die Materia primo-prima oder Urmaterie ist ihrem Begriffe nach das noch völlig Unbestimmte und zur Aufnahme jeder Form Befähigte. Die erste Signirung und Scheidung der Urmaterie ist unmittelbar durch Gott selbst vorgenommen worden, und konnte nur durch ihn vorgenommen werden, weil die völlig ungeformte Materie ihrer Natur nach der Einwirkung geschöpflicher Agentien entzogen ist. Die urhafte unmittelbar durch Gott selbst vollzogene Signirung der Urmaterie schuf die Unterschiede der Materien der Geistwesen, der Himmelskörper, der sublunarischen Materie. Jede dieser drei generisch von einander verschiedenen Materien ist bereits eigenartig determinirt. Die Materie der intellectiven Wesen ist zufolge ihrer Signirung durch eine geistige Form jeder quantitativen Bestimmtheit entrückt; die quantitativ bestimmte Materie der Himmelskörper unterscheidet sich von der sublunarischen Materie dadurch, daß ihre actuelle quantitative Bestimmtheit inalterabel ist, während die sublunarische Materie als Materia generabilium et corruptibilium verschiedene quantitative Bestimmtheiten anzunehmen befähiget ist.

Die Materie hat ein von der Form unabhängiges Sein, und könnte, wenn Gott es wollte, auch ohne Formen existiren.[2] Sie ist actuell als ein gottgesetztes Etwas, das seinem Wesen und Begriffe nach von den Formen und von jeder anderen Res verschieden ist; die ihr eigene Seinsbestimmtheit ist ihre Fähigkeit, alle Formen zu recipiren. Sie ist nicht Actus, aber in actu, wenn schon ihr Esse in actu mit jenem der Form nicht univok ist. Man kann von ihr auch sagen, daß sie in Potentia sei, sofern ihr Sein an sich die Actualität in einem dreifachen Sinne ausschließt, indem sie nämlich nicht actuell per se subsistirt,[3] nicht actionsfähig ist,[4] und sonach

intellectus intelligit unum crescere in infinitum per divisionem partium ab uno communi; sic a simili res multiplicari a Deo per distinctionem hujus primi indeterminati in multa determinata. L. c., n. 28.

[1] L. c., n. 30.

[2] Rer. princip, qu. 8, art. 5, n. 43 ff.

[3] Materia saltem per naturam non potest per se subsistere, et sic privatur actu qui debetur supposito. Rer. princip., qu. 8, art. 1, n. 4.

[4] Privatur ab ea actus qui est operatio; non enim est principium agendi sed patiendi. Ibid.

auch auf den menschlichen Intellect weder unmittelbar[1] noch durch Vermittelung der menschlichen Sinne[2] einzuwirken vermag. Obschon aber die Materie wesentlich in potentia ist, so wäre es doch verfehlt, sie als bloße Potenzialität ansehen zu wollen, vielmehr ist ihre Potenzialität durch ihr Wesen getragen; die Materie ist Substanz, wenn schon eine Substanz von unvollkommener Actualität.[3] Die passive Potenzialität der Materia prima fällt mit dieser selber der Sache nach vollkommen zusammen,[4] und kann nur im Begriffe von derselben abgetrennt werden.

Die Materia prima ist ihrem Wesensbegriffe nach das Primum patiens, und steht als solches dem Primum agens oder Gott entgegen. Wie in Gott als Primum in ordine agentium die Potentia activa mit seinem Wesen zusammenfällt, und nur dem Begriffe nach von demselben sich unterscheidet, so fällt auch die Potentia passiva der Materie mit der Substanz derselben zusammen, ohne daß jedoch die Einfachheit der Materia prima jener des göttlichen Wesens gleichkäme. Dieses läßt keine Zusammensetzung mit etwas Anderem zu, wohl aber läßt die Materie eine solche Zusammensetzung zu, und fordert sie sogar, um subsistiren zu können; und überdieß ist das durch die Form erlangte Esse der Materie vom Wesen der Materie derart

[1] Cum intellectus noster sit finitus et carne obscuratus, sicut nec actualissima intelligit perfecte ut Deum, per suum excessum, sic nec illa quae modicum habent de entitate, propter eorum defectum, cujusmodi sunt materia, tempus et similia; et sic privantur ab eis actus perfectae essentiae proportionaliter ad movendum intellectum nostrum directe. Ibid.

[2] Nec etiam movebit aliquem sensum, quia qualitates sensibiles non fundantur nisi in corporibus, ratio autem corporis est extra rationem materiae de se; et isto modo privatur a materia actus, qui debetur accidentibus. Ibid.

[3] Materia de ratione substantiae non nominat substantiam quamdam actu in composito existentem, cujus actualitas est imperfecta et actualitati omnis formae opposita. Unde nominat illam substantiam modo absoluto absque respectu positivo ad aliud. Potentia vero passiva materiae nominat ipsam eandem substantiam sub respectu ad formam, sub indifferentia tamen ad omnes. Rer. princip., qu. 8, art. 2, n. 6.

[4] Potentia passiva in materia prima est ita per se primo et pura, quod omnino est idem re quod ipsa essentia. Cujus ratio est, quia si re a materia differret, esset accidens vel forma quaedam in materia recepta, et materia esset in potentia ad ejus receptionem, et de illa potentia ad receptionem praedictae potentiae esset eadem quaestio, et procederetur in infinitum. L. c., n. 8.

unterschieden, daß es gar nicht zum Begriffe der Materie gehört, obschon dieselbe ohne jenes Esse natürlicher Weise nicht subsistiren kann. Durch alles dieses unterscheidet sich die Einfachheit der Materie durchgreifendst von der absoluten Einfachheit des göttlichen Seins und Wesens. Gott ist vielmehr darum das absolut einfache Wesen, weil in ihm nichts von der Potenzialität des Wesens der Materie enthalten ist.

Daraus folgt, daß alle Wesen zwischen Gott und der Materia prima aus Actus und Potenz, Materie und Form zusammengesetzt sein müssen. Passive Potenzialität gehört zum Wesen aller außergöttlichen Substanzen, und läßt sich von demselben nicht abtrennen.[1] Sie bildet in den ihrer Natur nach zusammengesetzten geschöpflichen Substanzen das indeterminirte, determinable Element der Zusammensetzung; die Determination richtet sich nach der Beschaffenheit der determinirenden Form. Da es in genere substantiae nichts anderes gibt, was durch die Substanzialform determinirt werden könnte, als irgend eine Materie, so muß das indeterminirte determinable Element im zusammengesetzten Wesen der geschöpflichen Substanz nothwendig als Materie gedacht werden. Die Innigkeit des Zusammenschlusses in der Zusammensetzung von Materie und Form zur Substanz bestimmt sich nach dem Actionsgrade der determinirenden Form. Die actuellsten Wesensformen sind jene der Engelwesen und der intellectiven Menschenseelen; demzufolge einigen sich in diesen Stoff und Form so innig, daß dadurch jede quantitative Bestimmtheit und Körpergestaltung ausgeschlossen ist. Demzufolge stehen im Bereiche des Geschaffenen die intellectiven Substanzen der göttlichen Einheit und Einfachheit am nächsten. Da aber jede geschöpfliche Substanz ihrer Natur nach etwas Zusammengesetztes ist, so kann die Einfachheit der intellectiven Substanzen nicht im Sinne Jener asserirt werden, welchen sie als reine Formwesen und deßhalb als ihrer Natur nach unauflösliche Substanzen gelten.[2] Ihre Einfachheit ist sonach nur eine relative, in

[1] Omnis creatura, quâ est de nihilo, dependet ab alio quantum ad esse, quantum ad fieri et quantum ad conservari; ergo omnis creatura in quantum creatura habet in suis intimis potentiam passivam admistam. Rer. princip. qu. 7, art. 2, n. 15.

[2] Vgl. Theorem. 14, n. 5, propos. 18: Non potest probari animam rationalem esse immortalem. Selbst die perpetuirliche Dauer des Engels wird dem Duns Scotus eigentlich nur durch theologische Gründe denkbar: Illud esse,

jenem Sinne nämlich, daß sie über die quantitative Theilbarkeit der körperlichen Substanzen erhaben sind. Ihnen stehen im Range zunächst die himmlischen Körper, in welchen die Materie mit einer bestimmten Form derart geeiniget ist, daß sie keine andere recipiren kann; die der Alteration, der Generation und Corruption unterworfenen sublunarischen und terrestrischen Substanzen sind selbstverständlich die am wenigsten in sich geeinigten Substanzen. Der Grund dieser Abstufungen in der Einheit der geschöpflichen Substanzen liegt bei Duns Scotus mindestens eben so sehr in der verschiedenen Determination der Materie, als in der Diversität der nach ihrem Actualitätsgrade unterschiedenen Wesensformen.

Dieß erhellt aus den nachstehenden Sätzen des Duns Scotus über die Form, welche einfach nur das Correlat seiner eben entwickelten Lehre über die Materie sind, und aus den im vorigen Abschnitte entwickelten allgemeinen metaphysischen Anschauungen als denknothwendigen Consequenzen sich ergeben. Die Form — lehrt Scotus — ist Form oder Actus der Materie, aber nicht Causa formalis derselben.[1] Die Forma exemplaris ist nicht Form dessen, was ihr gemäß gebildet ist, sondern gehört mehr dem Genus der Causae efficientes an.[2] Keine Form wird generirt,[3] weil sie untheilbar, und nicht für sich sondern an einem Anderen ist; nur das Compositum ist für sich, und kann deßhalb auch Gegenstand der Generation sein. Im Zusammenhange damit behauptet Scotus,[4] daß die Entia generabilia zwei Entitäten, und nicht, wie Albert annimmt, bloß eine positive Realität in sich enthalten; lasse sich doch nur unter dieser Voraussetzung der Unterschied zwischen einfachen und zusammengesetzten Substanzen wahren. Der Behauptung, daß die generablen Substanzen bloß Eine positive Entität in sich schließen, liegt die falsche Annahme zu Grunde, daß die Form als Educt aus der Materie der Terminus intrinsecus derselben sei, während sie als

quod habet angelus unica causatione, limitatum est ad hoc „nunc", et nullo facto novo circa ipsum non potest vi hujus causationis esse ultra hoc nunc; sed Deus dans ei quantitatem durativam perpetuam, et hoc una causatione continua, vel infinitis causationibus ejusdem esse dat ei semper vim coexistendi uniformiter, quo extendatur toti tempori. 2 dist. 2, qu. 1, n. 14.

[1] Theorem. 21, propos. 2.

[2] Theorem. 21, propos. 4.

[3] Theorem. 21, propos. 6.

[4] 2 dist. 12, qu. 1.

etwas von der Materie Verschiedenes nur der Terminus extrinsecus derselben sein kann. Die Materie für keine besondere, von der Form unterschiedene Entität der generablen Substanz halten, hieße ihren Antheil an der Erzeugung des Generirten in Abrede stellen.[1] Der Begriff der substanzialen Mutation ist nur unter der Voraussetzung der entitativen Verschiedenheit der Materie von der Form denkbar.[2]

Da auch die einfachen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt sind, so kann man nicht mit Thomas behaupten, daß jeder Engel als reines Formwesen eine besondere Species darstellen müsse.[3] Werden doch auch alle Menschenseelen unter einer gemeinsamen Species zusammengefaßt; das, was man als Unterscheidungsmerkmal der Menschenseelen in ihrem Unterschiede von den Engeln angibt, nämlich die Inclination zum Leibe, gehört nicht zur Ratio essendi der Seele.[4] Die Quidität eines bestimmten Engelwesens ließe sich nicht ohne Widerspruch sub ratione universalis denken, wenn es nur als einziges seiner Art möglich wäre. Jede Quidität als solche ist communicabel, sogar die göttliche; und nur bei dieser letzteren ist

[1] Aliquod causatum est causatum a quatuor causis, quia si non, sequitur quod aliqua ultima causa causabit sine priori, vel erit dare, quod materia non erit causa per se alicujus. Probatio: Nullum causatum est, quin habeat formam; igitur si non est ex omnibus quatuor causis, sequitur quod vel non habeat efficientem sive finem, quae sunt causae priores quam forma; vel si habeat illas, sequitur, quod materia nullius erit causa. Tunc arguo sic: Si aliquid causatum est vere causatum, vere est a quatuor causis; sed materia non est idem causato; ergo causatum habet in se materiam et formam, quae sunt duae causae. L. c., n. 8.

[2] Generatio est mutatio de non subjecto in subjectum, igitur est ibi aliquid aliter se habens; sed si non est ibi materia, quae ponitur subjectum commune, igitur generatio non est a non subjecto in subjectum, nec corruptio a subjecto in non subjectum; h. e. non erit in corruptione mutatio a forma in privationem, nec in generatione a privatione ad formam, si ibi non est subjectum materia, quia privatio non est, nisi in subjecto apto nato. L. c., n. 6.

[3] 2 dist. 3, qu. 7.

[4] Inclinatio non est entitas absoluta, quia non potest aliquid inclinari ad se; ergo praesupponit aliquam entitatem absolutam et distinctam; quia enim est haec anima, ideo habet talem inclinationem et non e contra; ergo haec inclinatio non est ratio essendi hanc animam, sen praesupponit aliquam entitatem absolutam et distinctam; quia enim est haec anima, ideo habet talem inclinationem et non e contra; ergo haec inclinatio non est ratio essendi hanc animam, sed praesupponit eam. L. c., n. 4.

wegen der Unendlichkeit des göttlichen Seins die numerische Plurification ausgeschlossen, während ein derartiges Hinderniß numerischer Vervielfältigung bei der endlichen Creatur selbstverständlich hinwegfällt. Scotus gibt zu, daß man für die von ihm zurückgewiesene Ansicht Instanzen aus Aristoteles und Avicenna aufbringen könne. Ersterer sage im 7. Buche der Metaphysik,[1] daß in jenen Dingen, welche ohne Materie sind, das Quodquidest und Illud cujus est identisch sind. Die theologisch unzulässige Begründung dieses Ausspruches nöthiget jedoch, diesen selber als unzulässig und fehlerhaft zu erklären.[2] Bei Avicenna liegt das pantheistisch-emanatianistische Motiv seiner Lehre von der specifischen Unicität jedes einzelnen Engelwesens ohnedieß offen da.[3] Sollte ein Individualwesen darum, weil es immateriell ist, die gesammte Vollkommenheit seiner Species erschöpfen, so daß kein zweites derselben Art neben ihm möglich wäre, so würde dieses einzige Wesen seiner Art zu einem unendlichen Wesen gemacht; denn die Perfectio speciei kann an sich genommen in einer unbegrenzten Zahl von Individuen sich repräsentiren, und ertheilt, in ein einziges Individuum zusammengedrängt, diesem selber den Charakter unbegrenzter Vollkommenheit. Es würde weiter daraus folgen, daß an sich jede Species von unbegrenzter Vollkommenheit, also selber unbegrenzt und unendlich sei. Sollte aber, wie es eigentlich gemeint scheint, gesagt werden wollen, daß die an sich endliche Vollkommenheit einer bestimmten Species in einem Wesen, das rein nur Form ist, in sich gesammelt bleibe, weil nicht an eine Materie mitgetheilt, so wird hier fälschlich die Contraction der Form durch die Materie mit einer Mittheilung dessen, was die Form als solche ausmacht, an die Materie identificirt, während es sich doch von selber versteht, daß Form und Materie jeder Substanz als Theile des Compositum

[1] Damit ist Metaph. VI, p. 1031. a, lin. 28 f. gemeint. Die Erklärung zu dieser Stelle bei Scotus Comm. in Metaph. VII, c. 5, n. 39.

[2] Discordamus ab eo in hac propositione: „Omnis quiditas non habens materiam est formaliter necessaria"; et ideo in conclusione. Rationabilius est enim theologo, discordari a Philosopho in principio, propter quod tenet aliquam conclusionem, consequenter discordare in conclusione, quam errare cum eo in conclusione, et discordare ab eo in principio. Ita enim concordare cum eo nec est philosophari, nec theologice sentire. 2 dist. 3, qu. 7, n. 6.

[3] Propositio, cui haec conclusio innititur, scil. quod angelus superior creat inferiorem, a nullo Theologo vel Catholico conceditur; quare nec ejus conclusio debet concedi ab aliquo Theologo. Ibid.

von einander verschieden sind.[1] Man spricht von der Nothwendigkeit einer förmlichen Unterscheidung der individuellen Engelwesen von einander. Förmliche Unterscheidung (formalis differentia) kann entweder in eigentlichem oder uneigentlichem Sinne verstanden werden. Im eigentlichen Sinne verstanden bedeutet sie eine Differenz in der Form, in uneigentlichem eine Differenz der Formen. Im letzteren Sinne besteht wirklich eine Differenz zwischen den einzelnen Engelwesen, von welcher aber natürlich nicht auf eine Differenz in ersterem Sinne geschlossen werden kann.[2] Die zwischen den einzelnen Engelwesen bestehenden Differenzen betreffen nicht die Quidität des Engels als solchen, sondern die individuellen Proprietäten, unter welchen das Engelsein sich in den verschiedenen Engelwesen darstellt. Niemand leugnet, daß die Engel Individualwesen sind; Niemand kann auch leugnen, daß die numerische Geschiedenheit die principiellste sei, sofern sie als solche jede Gemeinsamkeit außer jener des Seins als solchen ausschießt. Also kann die specifische Differenz, die ihrem Begriffe nach eine Communitas naturae involvirt, nicht dasjenige sein, wodurch der einzelne Engel vom anderen sich grundhaft unterscheidet.

Wie Alles und Jedes, was auf eine bestimmte Weise ist, auf ein Letztes und Höchstes seiner Art zurückgeführt werden muß, so müssen auch die Unterschiede der differenten Dinge auf Primo diversa zurückgeführt werden. Dasjenige, wodurch oder worin zwei verschiedene Dinge sich von einander zuhöchst oder zutiefst unterscheiden, können nicht ihre verschiedenen Naturen sein; denn dasjenige, worin Dinge formal mit einander übereinkommen, kann nicht zugleich dasjenige sein, wodurch die Dinge grundhaft von einander unterschieden

---

[1] Licet essentia ista (quae constituit formam) non sit participabilis a materia, quae est altera pars compositi, et tamen participabilis a pluribus materialibus i. e. a pluribus individuis habentibus quiditates materiales, quae dicuntur materiales respectu quiditatis contractae, prout quiditas dicitur forma. L. c., n. 10.

[2] Non enim sequitur: Forma differunt, ergo formaliter differunt vel differunt in forma; sicut nec sequitur: Homines plures differunt, igitur in humanitate differunt. Aliud enim est aliquid distingui, et aliud, ipsum esse primam rationem distinctionis. L. c., n. 7. Scotus nimmt hiemit Stellung gegen Thomas Aquinas, nach dessen Anschauung jeder Engel für sich eine besondere Species constituirt. Ueber die Ansichten bezüglich dieses Punktes bei den Scholastikern vor Thomas: Petrus Lombardus, Alexander Halesius, Albert d. G. vgl. meine Schrift über Thomas Aquinas I, S. 337 f.

sein müssen. Dieses grundhaft Unterscheidende kann nur die individuelle Einheit des Dinges sein, die das einzelne Ding von jedwedem Dinge was immer für einer Art und Beschaffenheit scheidet, und der Ausdruck seiner exclusiven incommunicablen Eigenheit ist. Es handelt sich nur auch noch um Ermittelung des entitativen Grundes dieser incommunicablen Eigenheit. Nach der Meinung der Nominalisten (Adam) ist jede Substanz als solche oder ihrer Natur nach individuell oder singulär; aber das Einssein der Natur nach ist nicht der höchste Grad des Einsseins, kann also nicht den Grund der Individualität oder Singularität in sich schließen.[1] Die Individualität bedeutet ihrem Begriffe nach etwas ganz Anderes als das Einssein der Natur nach; sie bedeutet die Unmöglichkeit eines Getheiltwerdens des Einen in subjective Theile, d. i. in solche Theile, deren jeder das Ganze darstellt. Heinrich von Gent glaubt, daß sich für diese Unmöglichkeit keine positiven Ursachen angeben lassen, also die Unmöglichkeit des Getheiltwerdens einfach als eine dem Individuum als solchem anhaftende Negation oder Privation genommen werden müsse. Aber nichts widerstreitet einem Ens wegen einer bloßen, am Ens vorkommenden Privation;[2] die Untheilbarkeit ist eine Vollkommenheit, die als solche einen positiven Grund haben muß.[3] Dieser Grund kann nicht in etwas gelegen sein, was zu den accidentellen Bestimmtheiten des singulären Dinges gehört;[4] die Individuität haftet der

---

[1] Quicquid inest alicui ex natura sua per se, inest ei in quocunque; igitur si natura lapidis de se est haec, in quocunque est lapidis natura, ista natura esset hic lapis. Consequens est inconveniens, loquendo de singularitate determinata, de qua est quaestio. 2 dist. 3, qu. 1, n. 1.

[2] Quantumcunque negatio tollat potentiam proximam ad agere et pati ut per hoc idem ens, in quo est negatio, careat potentia proxima ad aliquid, non tamen ponit formalem repugnantiam illius entis ad aliquid, quia per possibile aut impossibile circumscriptis illis negationibus, cum non sint, staret tale ens cum opposito illarum negationum, et ita cum illo, cui dicitur repugnare per se quod est impossibile. 1 dist. 3, qu. 2, n. 3.

[3] Negatione non constituitur aliquid formaliter in ente perfectiori, quam sit illa entitas praesupposita negationi; alioquin negatio esset formaliter entitas positiva. Sed prima substantia per Philosophum in praedicamentis est maxime substantia et etiam magis substantia quam secunda; ergo non formaliter constituitur in entitate primae substantiae per negationem, inquantum distinguitur a secunda. Ibid.

[4] Prima substantia (vgl. vor. Anm.) per se generatur et per se operatur, et hoc inquantum distinguitur a secunda, cui ista non conveniunt per se.

Subſtanz als ſolcher unabhängig von ihren Accidenzen an. Somit muß der poſitive Grund der Unmöglichkeit des Getheiltwerdens in ſubjective Theile in einer Entität geſucht werden, durch welche unmittelbar die Subſtanz ſelber in der bezeichneten Weiſe determinirt iſt. Einer ſolchen Determination bedarf es, weil die Natur als ſolche gegen den Unterſchied zwiſchen Univerſalität und Singularität ſich indifferent verhält.

Indem Duns Scotus den Grund der Determination zur Häcceität des Seins in die Subſtanz als ſolche verlegt, nimmt er ſelbſtverſtändlich Stellung gegen Jene, welche den Grund der Individuation in der quantitativen Beſtimmtheit des Seins ſuchen, oder, ſofern die quantitative Beſtimmtheit von der Materialität der Dinge abhängig gedacht wird, den Grund der Plurification innerhalb derſelben Species in die Materie als ſolche verlegen. Letzteres iſt unzuläſſig, weil in dieſem Falle eine beſtimmte Singularität, die in Folge der Corruption einer anderen Singularität aus einer beſtimmten Materie herausgebildet wurde, mit der corrupten Singularität identiſch ſein müßte.[1] Dasſelbe Argument läßt ſich gegen diejenigen verwerthen, welche die Quantitas interminata[2] zum Individuationsprincipe machen wollen; ſie müßten gegen die geſunde Vernunft und gegen ihre eigene Meinung zugeben, daß eine durch Generation einer anderen ſpecifiſch verſchiedenen Subſtanz aus einer beſtimmten Materie corrumpirte Subſtanz aus derſelben Materie als numero eadem wiedererzeugt werden könnte.[3]

Es handelt ſich ſchließlich nur noch um die ontologiſche Beſtimmtheit jener poſitiven Entität, kraft welcher eine beſtimmte Subſtanz

---

Sed ista non conveniunt enti per accidens; de generari patet 6 Metaph., de operari patet, quia unum per se agens est unum per se ens, et hoc in uno ordine causae. 2 dist. 3, qu. 4, n. 1.

[1] Materia est eadem in generato et corrupto; ergo habet eandem singularitatem in genito et corrupto. 2 dist. 3, qu. 3.

[2] Von der Quantitas terminata könnte ſelbſtverſtändlich ohnedieß keine Rede ſein: Quantitas terminata sequitur esse formae in materia, et per consequens singularitatem substantiae; quia sicut substantia est causa ejus ut est determinata, ita haec substantia est causa ejus ut est haec determinata. 2 dist. 3, qu. 4, n. 10.

[3] Primo ignis ex aqua, secundo aqua ex igne. Aqua primo corrupta et aqua secundo genita habent eandem materiam et sunt ejusdem speciei, ergo sunt realiter haec aqua; igitur primum redit naturaliter idem numero, quod est contra eos. 2 dist. 3, qu. 5.

zur individuirten Substanz wird.[1] Sie ist allerdings eine Realitas, kann aber nicht im eigentlichen Sinne als eine Res bezeichnet werden, so wenig als die Realitates, von welchen Genus und Differenz einer specifischen Wesenheit herzunehmen sind, als Res bezeichnet werden können, da sie eben nur die formaliter verschiedenen Realitates einer und derselben Res sind. Diese Res ist die Wesenheit einer bestimmten Substanz, und zu dieser Wesenheit oder Natura tritt die individuirende positive Entität als Ultima realitas entis hinzu, welche als solche die letzte, durch nichts Anderes mehr zu überbietende Determination eines Ens determinabile ist. Dadurch, daß sie ultima realitas entis, beziehungsweise ultima realitas formae ist, unterscheidet sie sich ihrem Begriffe nach von der Specifica realitas entis und von der specificirenden Form, durch welche die Specifica realitas entis gewirkt wird.[2] Die Specifica realitas erwirkt das Esse quiditativum eines Compositum, dessen constitutiver Theil sie als Forma specificans ist; die Entitas individui aber steht jeder quiditativen Entität als primo diversum gegenüber,[3] womit eine gewisse Aehnlichkeit der die ultima realitas entis wirkenden positiven Entität mit der ultima differentia specifica nicht in Abrede gestellt werden soll.[4]

Duns Scotus theilt die geschöpflichen Substanzen in einfache und zusammengesetzte Substanzen; die einfachen Substanzen sind die intellectiven, die zusammengesetzten die quantitativ begrenzten Körpersubstanzen. Wie die Materie aller geschöpflichen Substanzen eine gemeinsame ist, so im Besonderen auch weiter wieder jene der körperlichen Substanzen, der himmlischen und sublunarischen. Im Festhalten an der Gleichartigkeit der Materie der himmlischen und irdischen Körper zeigt sich Scotus wieder von Roger Baco beeinflußt,[5] und

[1] 2 dist. 3, qu. 6, n. 15.

[2] L. c., n. 12.

[3] Quod probatur ex hoc, quia intelligendo quamcunque entitatem quiditativam, loquendo de quiditativa entitate limitata, non habet in quiditate intellecta, unde ipsa sit haec; ergo illa entitas, quae de se est haec, est alia entitas a quiditate, vel ab entitate quiditativa; non potest ergo constituere totum, cujus est pars, in esse quiditativo, sed in esse alterius rationis. Ibid.

[4] Ultima differentia specifica est primo diversa ab alia, illa scil., quae habet conceptum simpliciter simplicem; et quoad hoc dico, quod differentia individualis assimilatur differentiae specificae ultimo sumtae, quia omnis entitas individualis est primo diversa a quocunque alio. L. c., n. 13.

[5] Vgl. unsere Abhandlung: Kosmologie u. s. w. des R. Baco, S. 53.

nimmt Stellung gegen Thomas Aquinas, Heinrich von Gent u. A., welche das Gegentheil behaupten. Thomas[1] bekämpft Avicebrons' Annahme einer Gleichartigkeit der Materie alles Körperlichen; sie hänge zusammen mit der Annahme einer unverlierbaren Form aller Materie, woraus folgen würde, daß es eine Generation und Corruption der Körper nur beziehungsweise geben könne. Aristoteles beweise[2] aus dem Unterschiede der Bewegungen der himmlischen Körper von jenen der sublunarischen Körper eine verschiedenartige Beschaffenheit beider; die der Contrarietät ermangelnde Kreisbewegung der ersteren deute auf eine der Contrarietät, somit der Generation und Corruption entrückte Beschaffenheit derselben hin, während die irdischen Körper generabel und corruptibel seien, somit auch eine den sublunarischen Generations- und Corruptionsprocessen angepaßte Materie haben müssen. Nach dem Dafürhalten des Duns Scotus[3] hat Aristoteles den Himmel als eine einfache Substanz genommen; denn er behauptet die Ewigkeit des Himmels, somit das mit dem Ewigsein verbundene nothwendige Sein desselben, womit sich die Annahme einer passiven Potenzialität oder Materie der Himmelskörper nicht vertrage.[4] Demzufolge habe Averroes, welcher eine Zusammensetzung des Himmels aus Materie und Form verwirft, zweifelsohne den Aristoteles am richtigsten aufgefaßt.[5] Auch lasse sich eine natürliche Incorruptibilität des Himmels nur unter der Voraussetzung der Einfachheit seiner Substanz vertreten; die Meinung, daß die Annahme einer von der Beschaffenheit der sublunarischen Materie abweichenden himmlischen Materie die Incorruptibilität denkbar mache, beruht auf einem Verkennen des eigentlichen Grundes der Corruptibilität des Körperlichen.[6] Dieser Grund liegt in der von der Formirung der himmlischen Materie unabtrennlichen Privation, welche

---

[1] 1 qu. 66, art. 2.

[2] Vgl. Aristot. Coel. I, c. 2.

[3] 2 dist. 14, qu. 1, n. 2 ff.

[4] Scotus citirt zum Erweise dessen Metaph. IX, text. 17 d. i. Metaph. VIII, p. 1050. b, lin. 7 ff.: Ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀΐδιον. λόγος δὲ ὅδε. Πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστι.

[5] Scotus citirt Averroes de substantia orbis: Dicamus igitur, quomodo illud corpus non componitur ex materia et forma, sicut generabilia et corruptibilia componuntur; nulla enim potentia est in ea omnino; non enim in quo est potentia, nisi ad duo contradictoria.

[6] Non est materia per se ratio corruptibilitatis, inquantum est in potentia ad formam aliam ab ea, quam habet; sed inquantum est in potentia

es zu keiner absoluten Erfüllung des Formhungers der Materie gelangen läßt.[1] Denn hiezu wäre nöthig, daß die ertheilte Form alle anderen wenigstens virtuell in sich schlösse, was bei der Form der himmlischen Materie nicht der Fall ist.[2] Demzufolge muß an der natürlichen Auflöslichkeit der himmlischen Körperlichkeit festgehalten werden; und wenn die Philosophie zur entgegengesetzten Ansicht hindrängt, so folgt daraus, daß physische Materialität und die mit derselben verbundene Auflöslichkeit der himmlischen Körperlichkeit eine theologische Wahrheit ist, welche im Gegensatze zur gemeinhin geltenden Lehre der Philosophen zu vertreten ist.[3] Die relative Incorruptibilität der himmlischen Körper besteht darin, daß sie durch kein außer ihnen befindliches natürliches Agens aufgelöst werden können; woraus jedoch keineswegs folgt, daß sie ihrer Natur nach unauflöslich wären.

Sofern der Himmel eine zusammengesetzte Substanz ist, kann er als beseelt gedacht werden.[4] Augustinus hielt es nicht für unmöglich, Hieronymus spricht es direct aus; Johannes Damascenus stellte es allerdings in Abrede, ohne daß jedoch seine abweichende Ansicht sich ausreichend begründen ließe. Man sagt, eine Animation der Gestirne sei zwecklos, da nur sensible Körper der Seele als Organe zu dienen geeignet seien.[5] Es lassen sich indeß außer den Diensten, welche ein sensibler Körper der Seele leisten soll, noch andere Zwecke der Animation denken, zu deren Erreichung keine sensible Körperlichkeit erfor-

---

ad privationem formae, quam habet. Similiter Philosophus non ponit materiam, nisi propter potentialitatem ad mutationem; in coelo non est potentialitas mutationis nisi ad ubi. 2 dist. 14, qu. 2, n. 2.

[1] Nulla forma complet totum appetitum materiae suae respectu alterius formae, nisi det actum oppositum privationi formae illius; forma coeli non dat actum oppositum privationi cujuscunque formae alterius a se, puta formae ignis, ergo privatio formae ignis ibi manet. L. c, n. 3.

[2] Nulla forma dat actum oppositum privationi cujuscunque formae, nisi in se contineat omnes formas saltem virtualiter; sed forma coeli non sic continet omnes formas, quia non animam intellectivam. Ibid.

[3] Secundum theologos ponenda est materia ibi, quia illud chaos, quod ponitur ab eis attigisse usque ad coelum empyreum, erat materia omnium corporalium contentorum a coelo empyreo; et ita ponetur materia secundum se, et quantum est ex se ejusdem rationis in quocunque. Et ita habent discordare a Philosopho in hac propositione: Coelum est necessarium et incorruptibile. L. c., n. 4.

[4] L. c., n. 5.

[5] Vgl. Thomas 1 qu. 70, art. 3.

derlich ist; auch scheint es, daß die Seelen der himmlisch verklärten Menschen nicht an die Dienste des Körpers gewiesen sind, und doch ist im Namen der Vollendung ihre Vereinigung mit ihren einstmals besessenen Leibern gefordert. Die Unbeseeltheit der Gestirne kann jedenfalls nur als Glaubenssatz, nicht aber als denknothwendige Vernunftwahrheit Geltung beanspruchen. Averroes scheint sie als beseelt angesehen zu haben; Aristoteles stellte die Beseelung derselben in Abrede, weil sich seine Anschauung von der Einfachheit der himmlischen Substanz damit nicht vertrug.[1]

Scotus spricht, wie wir oben sahen,[2] zwar vom Empyreum, jedoch so, daß man zweifeln muß, ob er an die Realität desselben glaubt. Jedenfalls hält er es für eine der physikalischen Forschung entrückte Räumlichkeit, und läßt es deßhalb da, wo er von der Zahl der Kreise des sichtbaren Himmels handelt, unerwähnt. Auch hierin dürfte eine Nachwirkung des Einflusses Roger Baco's[3] auf Scotus zu erkennen sein, obschon das astronomische System des Scotus von jenem Baco's durchaus verschieden ist. Die von Scotus aufgezählten neun Himmel sind die sieben Planetenhimmel, der Fixsternhimmel und das Mobile primum, welches als Ursache der täglichen Umdrehung des gesammten Himmels vom Fixsternhimmel unterschieden werden und eine von der eigenartigen Bewegung desselben unterschiedene Bewegung haben muß.[4] Die Planeten stehen nicht nur gleich den Fixsternen zu verschiedenen Zeiten ungleich weit von den Himmelspolen ab, sondern zeigen auch Verschiedenheiten in ihren Bewegungen durch

[1] Quicquid sit de Averroe, non dicamus Aristotelem recessisse a positione prima (siehe oben S. 269, Anm. 3), nec verba ejus cogunt hoc sibi imponere, quia ubicunque vocat animam coeli, exponatur quantum ad conditionem, qua anima est motrix, non qua est forma; et illa anima est Intelligentia propria motiva hujus orbis conjuncta huic ut motrix propria. L. c., n. 3.

[2] Siehe vor. S., Anm. 3.

[3] Vgl. unsere Abhandlung über die Kosmologie u. s. w. des Roger Baco S. 51 ff. Ebendas. auch Albert's System der himmlischen Kreise und Bewegungen. Ueber Thomas' hieher bezügliche Lehre vgl. meine Schrift über Thomas Aquinas II, SS. 284 ff. und 235 ff.

[4] Motus diurnus non est motus proprius coeli stellati, cum illud coelum moveatur alio motu, sicut probatum est ex considerationibus. Non enim quaecunque stella fixa semper aeque distat a polis immobilibus; nec etiam semper in temporibus aequalibus aeque distat a capitibus Arietis et Librae; ergo iste motus diurnus est proprius alicujus alterius corporis. 2 dist. 14, qu. 2, n. 3.

den Thierkreis, und sind endlich im stetigen Wechsel ihres Abstandes vom Erdmittelpunkte begriffen. Dieses letztere Phänomen, welches unter dem Namen des Motus elevationis et depressionis bekannt ist, läßt sich nur unter Annahme eccentrischer Sphären der Planetenhimmel erklären.[1] Da unter Voraussetzung solcher eccentrischer Sphären jeder Planetenhimmel mindestens drei Sphären in sich fassen muß, so ergibt sich hieraus unter Hinzunahme einer obersten und untersten einschließenden Sphäre des Planetenhimmels eine Zahl von 23 Sphären desselben;[2] zu diesen den achten und neunten Himmel hinzugerechnet, sind im Ganzen 25 besondere Himmelskreise zu zählen.

Von den Gestirnen gehen Actionen auf alles Sublunarische aus, auf die Elemente, auf die leblosen Gebilde und Körper der sublunarischen Sphäre, sowie auf die belebten Gebilde der Erde. Auf die Elemente wirken die Gestirne alterativ und generativ;[3] sie üben auch eine locomotive Wirkung auf die Luft- und Feuersphäre,[4] sowie auf

[1] Non potest vitari inconveniens de incisione vel simultate corporum vel vacuo, nisi attribuendo cuilibet planetae ad minus tres coelos circumdantes terram, quorum duo extremi, videlicet superior et inferior, habent superficies ultimas concentricas, videlicet superius convexam et inferius concavam; habent autem illa duo superficies alias duas, videlicet superius concavam et inferius convexam excentricas mundo; et inter illas duas superficies sit tertius orbis qui dicitur deferens, eccentricus quidem terrae, concentricus autem illis duabus superficiebus deferentibus, ita quod illi duo revolventes ad quamcunque moveantur partem, non sequitur vacuum; semper enim spissior pars unius est contra partem minus spissam alterius et e converso. Similiter qualitercunque moveatur deferens inter istos duos revolventes, ex motione ejus non sequitur vacuum nec scissio, quia superficies sunt ambae eccentricae illis superficiebus, inter quas continetur et movetur. L. c., n. 6. (Vgl. die dem Texte der angeführten Stelle eingefügte Zeichnung in Wadding's Ausgabe l. c.)

[2] Die Frage über die Epicyclen will Duns Scotus auf sich beruhen lassen, obschon nach seinem Dafürhalten ohne dieselben die Processio, Statio und Retrogradatio der Planeten sich kaum erklären lassen.

[3] Accedente enim sole et aliis calidis ad zenith alicujus regionis elementa superiora scil. ignis et aer augentur, et inferiora scil. terra ex aqua minuuntur et convertuntur in superiora; et e converso recedente sole et accedentibus stellis effective frigidis, ut est Saturnus et Mercurius, accidit generatio elementorum aquae et terrae. 2 dist. 14, qu. 3, n. 2.

[4] Superior enim pars aeris fertur circulariter ad motum coeli, quod patet, quia impressiones ignitas ut cometas et hujusmodi, quae in illis locis generantur, videmus transferri circulariter; et multo magis sphaera ignis, quae est propinquior coelo, movetur motu circulari ad motum corporis coelestis. Ibid.

das Wasserelement aus.[1] Die Gestirne erwirken die Bildung der zusammengesetzten Körper der sublunarischen Region (corpora mista), sowohl der unvollkommenen Gebilde der höheren Luftregion (mista imperfecta), deren Stoff die Dünste sind,[2] als auch der soliden Körper der Erdsphäre (mista perfecta.)[3] Wäre die nothwendige und determinirte Wirkung der Gestirne auf die Dünste der höheren sublunarischen Regionen den Astrologen genau bekannt, so müßten sie auch die Resultate dieser Wirkungen genau anzugeben wissen; Duns Scotus hält dafür, daß dieselben nur von den himmlischen Geistern genau erkannt würden, somit die von Baco so hoch gepriesene Astronomia iudiciaria in einer den zeitlichen Erdenmenschen unerreichbaren Höhe schwebe.[4] Die Gestirne wirken endlich auch auf die lebendigen Erdwesen, selbst auf den Menschen ein. Sie nehmen Einfluß auf die Erzeugung und Auflösung der Gebilde der lebendigen Erdwesen;[5] durch ihre Einwirkung auf die Sinnesorgane des Menschen können

---

[1] Luna causat motum in mari, qui vocatur fluxus et refluxus, et ex hoc supponunt astrologi per experimentum, quod luna habet dominium super humida, sicut sol circa sicca. Ibid. Die näheren Ausführungen über Ursache der Fluth und Ebbe. L. c., n. 3 et 4. Vgl. damit Baco's Erörterungen: Kosmologie u. s. w. des R. Baco. S. 112 f.

[2] Mista imperfecta ut impressiones quaedam generantur a stellis. Nam materia illarum impressionum, quae est vapor, non elevatur ad locum generationis illarum, nisi per calorem incorporatum vel virtute alicujus stellae; et hoc maxime patet in stellis comatis, quae non tantum moventur ab oriente in occidens sequendo motum coeli, sed ab aquilone ad austrum sequendo scil. determinatum motum alicujus planetae, a quo generantur. L. c., n. 5.

[3] Habent actionem in mista perfecta inanimata, ut sunt metalla, quae a quibusdam regionibus generantur ex constellatione habente respectum ad illam regionem et non ad aliam; nam terra non est activa talis diversitatis. Ibid.

[4] Astrologi non sciunt perfecte qualitates et virtutes coelorum et stellarum concurrentium ad talem effectum, quas si cognoscerent, possent de his judicare; et ideo credo, quod angeli habent harum perfectam notitiam, ita quod possint de his bene judicare et quoad tempus, quando venturi sunt illi effectus, et quoad qualitatem eorum vel quantitatem, et etiam si talis effectus sit impedibilis per aliam stellam. Poterunt enim scire, quod non elevabitur nisi tantum de materia vel sic, et possunt scire si erunt venti dissipantes, et in quo situ et ubi dissipabuntur et cadent. Ibid.

[5] Habent actionem super animata, alterando scil. corpora mixta ad qualitatem convenientem vel disconvenientem animae perficienti tale corpus; et ita possunt agere ad generationem et corruptionem. L. c., n. 6.

sie selbst auf den Intellect[1] und Willen[2] des zeitlichen Erdenmenschen Einfluß nehmen, freilich nur in nachtheiliger Weise und in Folge der durch den Sündenfall herbeigeführten Beschaffenheit des Menschenwesens. Jedenfalls ergibt sich aber hieraus, daß die Prägnosticationen der Astrologen auch in Bezug auf die willkürlichen Handlungen der Menschen nicht unbegründet sind.[3] Auch die Arzneikunde thut wohl, sich an der Gestirnkunde zu orientiren;[4] ein contingentes Geschehen in der Natur, welches die Möglichkeit seines Gegentheiles zuläßt, gibt es überhaupt nur darum, weil es außer den Substanzen und Kräften der sichtbaren Natur auch einen Willen der geistbegabten Geschöpfe, zuhöchst einen souveränen göttlichen Willen gibt. Gäbe es keinen freien Willen, so müßte Alles nach dem Gesetze streng determinirter Nothwendigkeit vor sich gehen.[5]

---

[1] Organa sensuum, quae sunt corpora mixta, possunt immutari et alterari ad aliquem gradum convenientem illis, ut nata sunt esse organa sensuum, et etiam ad disconvenientem sensui, et ita posset organum corrumpi et laedi, et per consequens possunt habere aliquam actionem quoad intellectum quodammodo; quia si deordinatur sensus in actu suo, per consequens deordinatur intellectus, ut puta in phreneticis et lunaticis, in quibus est imaginatio confusa. Ibid.

[2] Possunt enim appetitum sensitivum alterare, ut magis inclinetur ad hoc quam ad illud; et quia in viatore voluntas rationalis inclinatur ad prosequendum, quod efficaciter appetitur ab appetitu sensitivo, ideo hoc modo inclinant voluntatem planetae et alia corpora coelestia; in nullo tamen necessitatur absolute voluntas propter hoc, sed ex sua libertate potest contraire. Ibid.

[3] Propter istam pronitatem ad sequendum appetitum sensitivum contra dictamen rationis, quam causant corpora coelestia, accidit frequenter astrologos praenosticare de motibus hominum, puta quod erunt luxuriosi, vel per hujusmodi constellationes nativitatis; non quod ita eveniat necessario, quod non posset aliter de his quae dependent a voluntate rationali, si homo vellet magis sequi per voluntatem legem rationis quam sensus; sed: „Cogitationes hominum pronae sunt ad malum" (Gen. 8, 21), et „Perversi difficile corriguntur et stultorum infinitus est numerus" (Eccle., 1, 15).

[4] Sed quid de infirmitatibus? Aguntne stellae ad hoc? Dico quod sic. Habent enim aliquam actionem dispositivam in remittendo et intendendo qualitates et hujusmodi; et sic est conveniens et necessarium, quod bonus medicus habeat scientiam astronomiae; possunt enim propinare aliquo tempore medicinam quae interficit, quae tamen alio tempore liberaret. L. c., n. 7.

[5] Circumspecto omni libero arbitrio humano, angelico et divino omnia eveniunt de necessitate, et nihil contingenter eveniret, et nihil esset in entibus in potentia ad contradictoria. Ibid.

Die wesentliche Form alles Geschehens in der sichtbaren Wirklichkeit ist die Bewegung, welche in Zeit und Raum vor sich geht. Die Zeit, das Maaß der Bewegung, ist von der Bewegung nicht sachlich, sondern nur dem Begriffe nach verschieden,[1] gleichwie die Zahl von dem Gezählten nur dem Begriffe nach, nicht sachlich verschieden ist.[2] Die Behauptung des Gegentheiles würde zu ihrer Consequenz das Undenkbare haben, daß zwei Accidenzen derselben Species in demselben Subjecte zugleich vorhanden sein können.[3] Eine selbstverständliche Folge des Gesagten ist, daß der Zeitbegriff objective Realität hat. Wenn nun Aristoteles[4] und auch Augustinus[5] behaupten zu wollen scheinen, daß die Zeit etwas rein Subjectives sei, was nur im menschlichen Denken Realität habe, so wird, um ihren Nach-

[1] Motus et tempus non dicunt diversas res absolutas, sicut quantitas et qualitas ei inhaerens, sed omnino dicunt eandem secundum diversas rationes denominatam aliquando tempus, aliquando motus . . . Sub ratione scil. temporis est suiipsius mensura; sub alia ratione scil. sub ratione motus est mensura alterius; et eidem rei conveniunt aliqua sub una ratione, quae nullo modo conveniunt eidem rei sub alia ratione. Rer. princip. qu. 18, art 1, n. 4.

[2] Numerus ex divisione unitatis continui surgens nullam rem positivam addit super ipsam unitatem continuitatis, a qua illae unitates numerum constituentes oriuntur. Nec dicreta quantitas, sicut numerus in genere quantitatis dicit aliquam formam positivam, aliam a forma continuitatis. O. c., qu 16, art. 1, n. 16.

[3] Duo accidentia ejusdem speciei simul esse non possunt. Longitudo autem sive dinumeratio motus et temporis simul sunt, et constat quod sunt ejusdem speciei, cum duratio cujuslibet rei sit, secundum quod priori succedit posterius per corruptionem prioris et posterioris generationem. O. c., qu. 18, art. 1, n. 4.

[4] Duns Scotus bezieht sich auf die Aristotelischen Erörterungen über die Zeit in Physic. IV, capp. 10 ff., deren Resultat er nach eingehenden exegetischen Erörterungen in folgenden Worten zusammenfaßt: Patet, quod secundum opinionem Aristotelis et Avicennae tempus habet rationem formalem ab anima; et quod ista intentio, quae est tempus, fundatur super motum, ut in partibus motus invenitur ratio prioris et posterioris, quae non inveniuntur in eo nisi ab anima. O. c., qu. 18, art. 2, n. 11.

[5] Duns Scotus verweist auf Augustin, Confess. XI, capp. 25 ff., und hebt speciell c. 28 wörtlich aus; er bezieht sich uebstdem auch noch auf einzelne Stellen in capp. 17, 18, 20 desselben Buches zurück, und resumirt seine Untersuchung wie folgt: Ecce igitur positio Augustini de tempore, quod non sit nisi in anima, et quod etiam ejus partes praesentes sunt, ac per hoc sunt. Unde et ratio sua tota est, ut frequenter patuit, quod partes ejus, ut sunt in re extra, non

weisungen gerecht werden zu können, eine vermittelnde Ansicht platzgreifen müssen; man wird zwischen dem Esse materiale und Esse formale der Zeit zu unterscheiden, und letzteres in die menschliche Seele zu verlegen haben, was auch durch die selbsteigenen Worte des Aristoteles bestätiget zu werden scheint.[1] Zeit, Bewegung und die durch die Bewegung introducirte Form besagen eine und dieselbe Sache, wenn schon unter verschiedenen Beziehungen. Die Bewegung steht zur Form, welche mittelst der Bewegung wird, in engster Beziehung, die Form aber als werdende ist der Sache nach dieselbe, die als gewordene dem Subjecte bleibend inhärirt;[2] also haftet an der Form als solcher die Ratio motus,[3] und die Bewegung ist eben nur dem Begriffe nach, nicht aber der Sache nach von der Form unterschieden.[4] Wie die Form zur Bewegung sich verhält, so die Bewegung zur Zeit; denn auch Zeit und Bewegung sind der Sache nach dasselbe, obschon die Zeit dem Begriffe nach von der Bewegung unterschieden ist. Sofern die Bewegung etwas Sachliches ist, was unabhängig vom Denken der Seele besteht, muß auch die Zeit ein

sunt; igitur nec tempus fit ex talibus, sed conceptus; ergo conceptus praesens in anima de praeterito et conceptus praesens de futuro et de praesenti isti conceptus durant et perseverant in anima, et sunt actu entia, et mensurant motum intrinsecus aut extrinsecus secundum modum jam dictum, et ideo tempus solum, ut dicit, est in anima. O. c. qu. 18, art. 2, n. 14.

[1] Scotus bezieht sich hier auf Aristot. Physic. IV, p. 223. a, lin. 25 ff. und fügt erklärend hinzu: Vult Aristoteles, quod tempus inest omnibus rebus per motum in terra, in mari et in coelo, cum sit passio et mensura motus, nec possint ab invicem separari. Motus autem est aliquid reale praeter actionem et conceptum animae. Quod autem aliquem modum essendi habeat ab anima immediate, concedit arguens, quod tempus est numerus; ergo numerans, hoc autem est anima. L. c., n. 16.

[2] Si fieri formae, per quod, ut dixi, inest ei ratio motus, addat aliquam rem super ipsam formam, tunc ab agente non fit per se et immediate forma, sed potius fit illa res, quam addit, ut dicis, ipsum fieri super ipsam formam; et tunc a caliditate non fit principaliter calor, sed aliud, quod non est calor; quod est falsum. L. c., n. 18.

[3] Motus, quo forma introducitur, non est aliud, quam successio et continuitas formae, introductio et eductio, et continuum fieri ipsius formae. Et eadem res ab ipso actu informandi et inhaerendi et perficiendi dicitur forma; ab actu vero, qui est fluxus et fieri, dicitur motus. L. c., n. 17.

[4] Ratio istorum est diversa, quia forma dicit essentiam suam per modum cujusdam absoluti inhaerentis et quiescentis; motum autem dicit essentiam suam per modum respectivi continue fluentis, non quiescentis. Ibid.

vom Denken der Seele unabhängiges Sein haben; soweit aber in der Bewegung etwas ist, was nur der Gedanke in derselben unterscheidet, muß dasselbe auch in Bezug auf die Zeit gelten. Dasjenige, was in der Bewegung einzig dem Gedanken angehört, ist die Relatio Prioris et Posterioris; und eben diese Aufeinanderbeziehung von Früherem und Späterem macht auch das bloß im Denken existirende Sein der Zeit aus. Während es aber keine Bewegung ohne Zeit geben kann, ist das Sein der Zeit im Gedanken möglich, ohne daß es eine Bewegung gebe, deren Maß die Zeit ist. So scheidet sich die Zeit ihrem formellen Esse nach von der Bewegung ab. Die Bewegung als solche ist Transmutation in continuirlicher Succession; die Zeit ist allerdings Mensur des Motus continuus, aber es gehört nicht zu ihrem formellen Esse, diese Mensur zu sein.[1]

Die Zeit ist gleich dem Aevum und der Aeternitas ein Maaß, welches im Unterschiede von dem an die Essenzen der Dinge angelegten Maaße an die Existenzen derselben angelegt wird, und die Dauer dieser Existenzen zu seinem Gegenstande hat.[2] Die Aeternität ist das Maaß der göttlichen Existenz; das Aevum das Maaß jener Dinge, deren Esse zwar nicht actu, aber der Potenz nach variabel ist; die Zeit das Dauermaaß des quoad actum et potentiam variablen, der Mutation und Bewegung unterworfenen Seins. An dem Esse der generablen und corruptiblen Dinge ist aber zu unterscheiden zwischen dem Esse substantiale und den alterablen Qualitäten desselben; nur die Alterationen der letzteren unterliegen, soweit dieselben in continuirlicher Aufeinanderfolge vor sich gehen, dem Maaße der Zeit, das inmitten dieses zeitlichen Wandels beharrende Esse substantiale hat sein Maaß im Aevum. Ganz und ausschließlich unterliegt eigentlich nur die Bewegung als solche dem Maaße der Zeit; die Qualitäten und Quantitäten, in welchen alterative und augmentative Bewegungen vor sich gehen, unterliegen wohl gleichfalls der Mensur der Zeit, aber nicht unmittelbar, wie die Bewegung als solche, weil sie durch das relative Festhalten ihrer Theile sich jener

[1] Tempus inquantum tempus est mensura motus secundum prius et posterius. Prius autem et posterius, ut dicunt rationes inter se discretas, non sunt in aliquo continuo, nec permanenti nec successivo, nisi per animam; et ideo tempus, ut sequitur motum, secundum rationem continuitatis solum, non habet perfectam rationem temporis. O. c., qu. 18, art. 3, n. 26.

[2] Rer. princip. qu. 19, art. 3.

Mensur einigermaßen entziehen;[1] jene Qualitäten und Quantitäten aber, welche ihre Theile in gesammelter Simultaneität behalten so lange sie selber bestehen, fallen unter das Maaß des Aevum.[2] Der Zeitraum, welcher die Dauer einer generablen und corruptiblen Sache umspannt, heißt Periode,[3] deren Länge oder Kürze bei den irdischen Substanzen durch die Einflüsse siderischer Potenzen bestimmt wird. Den Haupteinfluß auf das irdische Generationsleben äußert die Sonne; aber auch die übrigen Planeten erweisen sich hiebei wirkungsvoll, und zwar nicht bloß jeder einzeln für sich, sondern auch durch die Constellationen, welche sie unter einander bilden, deren einige wirkungsvoller als andere sind; so wie umgekehrt auch die Corruption nicht bloß durch das Evanesciren der generativen siderischen Einflüsse, sondern auch durch die conträren Aspecte der Planeten bedingt ist. Die Himmelskörper unterliegen in ihren Bewegungen selbstverständlich dem Maaße der Zeit, ihre Substanz aber nur insofern, als Gott durch Subtraction seiner erhaltenden Kraft ihrem Dasein ein Ende in der Zeit setzen sollte. Die unkörperlichen englischen Substanzen können weder in Bezug auf ihre Wesenheiten noch in Bezug auf ihre Actionen[4] dem Maaße der Zeit unterliegen.

---

[1] Est alia res, quae habet in suo esse partium successionem, ut sunt illae qualitates et quantitates, in quibus sunt motus alterationis et augmenti, et retinent partes simul post acquisitionem, necessario tamen periodialiter amittendas per actionem contrariorum in eis; et talia quoad partes successivas per se, sed non primo, mensurantur solo tempore. L. c., n. 22.

[2] In quantum tamen tales qualitates et quantitates simul habent illas partes in esse, non mensurantur proprie tempore, sed quodammodo aevo; tempore tamen, in quantum partes, quae simul sunt, necesse habent periodialiter quandoque suum esse amittere. L. c., n. 22. Genauer und einläßlicher äußert sich Duns Scotus hierüber 2 dist. 2, qu. 4, n. 10. Vgl. ferner die unten im zehnten Abschnitte bei Auseinandersetzung des äviternen Seins der Engel citirte Stelle aus 2 dist. 2, qu. 4, n. 25.

[3] Periodus vocatur illa aetas vel mensura, secundum quam quaelibet res generabilis et corruptibilis nata est durare naturaliter et non plus. L. c., n. 23.

[4] Potest concedi, quod intellectio angeli non raptim est, sed durat cum aliquo tempore nostro, et tamen non propter hoc sequitur quod sit in tempore. Potest enim, quod est in aevo, durare cum nostro tempore. Vel potest dici, quod aliqua intellectio potest inesse angelo praecise cum instanti temporis nostri, et post illud instans potest habere aliam intellectionem immediate. 2 dist. 2, n. 13.

Die Zeit fällt unter die Kategorie der Quantität, und zwar sowohl effective als auch formaliter;[1] effective, sofern sie ihr Wesen und ihre Quantität von der Bewegung hat, formaliter, sofern sie primo modo per se quantitatives Sein hat. Dadurch unterscheidet sie sich aber sowohl von der Bewegung, als auch vom Raume, welche beide nicht unter die Kategorie der Quantität fallen; die Bewegung nicht, weil dasjenige, was sie ihrem Begriffe nach ist, auch einem Untheilbaren zukommen kann; der Raum nicht, weil er eine besondere, von jener der Quantität verschiedene Kategorie constituirt. Das Wesen des Raumes ist die Immutabilitas in ultimo; das in der Begriffsbestimmung des Raumes enthaltene Merkmal: Ultimum corporis continentis, gehört nicht zum Begriffe des Raumes oder Ortes, der nicht mit der Oberfläche des im Raume locirten Gegenstandes verwechselt werden darf.[2] Der Ort ist dasjenige, von wo aus und zu welchem hin ein irgendwie locirter Gegenstand sich bewegt.[3] Der Engel ist nicht nothwendig im Raume, da die Engel auch für sich allein ohne die sichtbare Welt von Gott hätten in's Dasein gerufen werden können;[4] aber es ist ihnen eine gewisse passive Potenzialität eigen, vermöge welcher sie einen Ort einnehmen können. Als unkörperliche Wesen können sie einen Ort nicht commensurativ erfüllen.[5] Ihrem Wesen nach in potentia ad ubi gemeinhin, sind sie durch den göttlichen Schaffensact in den Ueberraum der Schöpfung verwiesen worden, können sich aber auch durch sich selbst zu einem bestimmten Ubi hinbewegen.[6]

---

[1] Sup. Praedicam., qu. 23.

[2] O. c., qu. 21.

[3] Locus est, unde et ad quem locatum movetur; et non movetur cum locato, nec ad eundem terminum specie; quia ille terminus corporis est superficies, quae non est terminus loci, nisi locus esset corpus. O. c., qu. 23.

[4] 2 dist. 2, qu. 6, n. 11.

[5] Non est in loco commensurative, quia non habet partem et partem cum partibus loci. L. c., n. 15.

[6] Die Möglichkeit einer örtlichen Bewegung der Engel wird von Scotus gegen Roger Baco umständlich erhärtet. Vgl. hierüber unsere Abhandlung: Die Kosmologie u. s. w. des Roger Baco, S. 31—34.

Neuntes Capitel.

Die Anthropologie und Psychologie des Duns Scotus.

Die Constituenten des Menschenwesens sind Seele und Leib als Formal- und Materialprincip desselben.[1] Diese Anschauung vom Menschenwesen hält die richtige Mitte inne zwischen der Ansicht Plato's, welcher das Wesen des Menschen ausschließlich in den seelischen Theil des Menschen verlegt, und zwischen jener des Averroes, der das sinnlich lebendige Leibesgebilde des Menschen für den Menschen selber nahm und auch die Lehre des Aristoteles in diesem Sinne deutete, obschon sicher mit Unrecht.[2] Der Mensch stellt eine besondere, von allen Thierspecies unterschiedene Wesensspecies dar; er ist aber von allen Thieren durch den ihm eignenden Intellect unterschieden, also muß dieser das Formalprincip des Menschenwesens constituiren, und der Mensch als Compositum aus Leib und intellectiver Seele genommen werden. Die menschlichen Handlungen sind wie alle

[1] Rer princip., qu. 9.

[2] Duns Scotus führt (L. c., art. 2, n. 29 f.) verschiedene Stellen aus der Metaphysik des Aristoteles und aus desselben Büchern de anima an, um zu erweisen, daß Aristoteles den Intellect als einen Theil der menschlichen Seele, somit als etwas zur Wesensform des Menschen Gehöriges genommen habe. Als solche Stellen werden citirt Metaph. XI, p. 1070. a, lin. 26 (ἡ ψυχὴ . . . μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς) Anim. II, p. 413. b, lin. 25 (ἡ θεωρητικὴ δύναμις ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι); Anim. II, p. 414. a, lin. 12 (ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως); Anim. I, p. 403. a, lin. 7—10 (woselbst es von der Seele heißt, daß das Denken [νοεῖν] ihr am meisten als eigen zukomme, und ob mit oder ohne Vorstellen, schwerlich ἄνευ σώματος statthaben könne); Anim. I, p. 408. b, lin. 5 ff. (τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις εἰσι, τὸ δὲ κινεῖσθαί ἐστιν ὑπὸ τῆς ψυχῆς); lin. 13 ff. (βέλτιον μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ); lin. 26 ff. (τὸ δὲ διανοεῖσθει καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν ἔστι τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει); lin. 11 ff. (τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν ἔι τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν). — Averroes beruft sich für seine Anschauung auf den aristotelischen Ausspruch (Anim. III, p. 430. a, lin. 15 ff.), daß das Vorstellen zum Denken sich verhalte, wie die Farben zum Sehen; daraus würde aber, wenn Aristoteles es so wie Averroes gemeint haben sollte, nur folgen, daß die Seele eben so wenig denken könne, als die bemalte Fläche sehen kann (L. c., art. 2, sect. 1, n. 14).

Actionen der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen Actiones conjuncti;[1] sie könnten es nicht sein, wenn Leib und Seele nicht eine substanzielle Einheit darstellten, welche aber eben nur unter der Voraussetzung denkbar ist, daß Leib und Seele sich wie Stoff und Form eines und desselben Wesens verhalten. Allerdings sind die beiden Constituenten des Menschenwesens selber wieder aus Stoff und Form zusammengesetzt, indem der Leib als Körper seine besondere Wesensform hat, und die Seele nicht ein absolut einfaches Wesen gleich Gott, sondern wie alles Geschaffene eine zusammengesetzte Natur ist. Dieß hindert indeß nicht, daß beide zu einander in das Verhältniß von Stoff und Form treten; die Seele ist eben nur zufolge ihrer, von der Materialität als solcher unabhängigen Intellectivität Wesensform des Menschen,[2] und umgekehrt der Leib zufolge seiner corruptiblen Stofflichkeit das die incorruptible Seele als conservirende Wesensform postulirende Materialelement des Compositum humanum. Daraus folgt nun weiter, daß eigentlich nur der unsterbliche Mensch der wahrhafte und vollkommene Mensch ist, wie er in der Ordnung des Universums als vollkommene und unzerreißbare Einigung des Körperlichen mit dem Geistigen gefordert ist.[3]

Der Mensch ist seiner Idee nach die Verknüpfung zweier Welten, der geistigen oberen Welt und der sinnlichen unteren Welt, die sich in ihm begegnen, und zwar so, daß sich das Oberste der Sinnenwelt mit dem Untersten der Geistwelt zur innigsten Einheit zusammenschließt.[4] Die Einigung von Seele und Leib im Menschen ist inniger, als jede andere Einigung von Stoff und Form. Denn je vollkommener eine Wesensform ist, desto vollkommener durchdringt sie den von ihr formirten Stoff; die vollkommenste aller Wesensformen des Körperlichen ist unstreitig die intellective Seele als die höchste unter ihnen, demzufolge muß sie auch mit dem von ihr informirten Körper inniger als irgend eine Wesensform des Körperlichen geeiniget sein. Die intellective Seele ist, weil vollkommen frei von aller physi-

---

[1] Vgl. die in vor. Anm. von Duns Scotus aus Aristoteles angeführten Stellen.

[2] Anima humana secundum illam potentiam est forma hominis, de cujus esse non est materia, ac per hoc cadit in rationem formae. Rer. princip. qu. 9, art. 2, sect. 2, n. 33.

[3] O. c., qu. 9, art. 2, sect. 4, n. 76.

[4] O. c., qu. 9, art. 2, sect. 3.

schen Materialität, die feinste und eindringendste aller Formen; dazu kommt noch, daß das sensible Leibesgebilde in der denkbar vollkommensten Weise für die Einigung mit der intellectiven Wesensform zubereitet ist.[1] Daraus folgt, daß das Menschenwesen inniger als irgend eine andere zusammengesetzte Substanz ein Unum ist, zufolge der Convertibilität von Unum und Ens aber weiter auch mehr metaphysische Entität hat, als jede andere zusammengesetzte Substanz. Innerhalb der menschlichen Arteinheit bestehen gleichfalls wieder Unterschiede der Einigung, welche von der seelischen und leiblichen Beschaffenheit der Menschenindividuen abhängig sind;[2] darum war der Mensch in statu naturae conditae in vollkommenerem Sinne Homo et unus, als er es im Stande der gefallenen Natur ist; in noch vollkommenerer Weise wird es der Mensch in statu gloriae sein. Ihr vollkommenstes Sein aber haben Leib und Seele des Menschen in Christus, daher ihre Einigung in Christus die maßgebende Primität im Bereiche aller Composita naturalia behauptet.[3]

Das Intellectionsprincip im Menschen kann nicht schlechthin und absolut als Wesensform des Leibes bezeichnet werden, da dieser als Körper bereits eine Form hat, die ihn von anderen Körpern unterscheidet. Die intellective Seele ist Wesensform dieses Körpers, sofern derselbe durch die eigenartige Mischung der in ihm geeinigten stofflichen Elemente zur Reception der intellectiven Seele befähiget ist.[4] Um sie aber wirklich recipiren zu können, müssen aus dem derartig zubereiteten Stoffe die Organe der sensitiven Potenzen herausgebildet

[1] Illa forma est summe perfecta, cui debetur materia sub omni modo dispositionis. Corpus humanum continet omnem dispositionem humorum, omnem nobilitatem organorum saltem ratione consubstantialis sensitivae, ut illa est principium operandi omnem adaequationem et summam temperantiam miscibilium. Ergo forma intellectiva est summe perfecta in genere formarum, ac per hoc intimius unibilis materiae suae actu unietur et perficiet eam L. c., n. 72.

[2] Unus homo magis est homo et magis unus quam alius, secundum quod anima rationalis est completior et perfectior quam alia, et unum corpus alio in complexione et aequalitate elementorum perfectius. O. c., qu. 9, art. 2, sect. 4, n. 75.

[3] Ibid.

[4] Inquantum corpus est substantia mista, complexionata in altissimo et temperatissimo gradu mistionis et complexionis . . . . Isto modo intellectivum inquantum intellectivum est forma totius corporis et omnium partium ejus, ut unum perfectibile constituunt. O. c., qu. 9, art. 2, sect. 2, n. 55.

werden, durch welche der Leib zur Reception der Species sensibiles befähiget ist; der Leib als Organ der sinnlichen Apperception hat sein Complement und somit auch seine Wesensform in der Anima sensibilis.[1] Somit ist die Information des Leibes durch die Seele die Vorbedingung der Reception der intellectiven Seele, die als solche das eigentliche Formprincip ist, wie denn auch die sensitive Seele zugleich mit der Anima intellectiva dem Leibe infundirt wird, und umgekehrt die Zubereitung des körperlichen Stoffes für die Reception der Intellectivseele nicht ohne gleichzeitige Zubereitung desselben für die Reception der Anima sensibilis vor sich gehen kann. Die Anima sensitiva verhält sich zur Anima intellectiva als bloße Hilfspotenz, hat aber vor derselben voraus, daß sie den organischen Leib zu jenen Wirksamkeiten befähiget, vermöge welcher er der intellectiven Seele als Instrument zu dienen geeignet ist; aber weder sie und noch weniger die intellective Seele verleihen dem Leibe das Sein, das ihm als Körper zukommt, obschon dieser zu seiner Animation der Seele bedarf, welcher daher neben den Kräften der Intellection und Sensation auch jene der Vegetation zukommen müssen. Die Lineamente der Gestalt, welche das Product der elterlichen Zeugung anzunehmen hat, sind bereits im Zeugungssamen enthalten, in welchem virtuell der Zeugende selber enthalten ist und kraft dieser virtuellen Immanenz das Gezeugte nach sich gestaltet, daher der Mensch nur einen Menschen zeugen, d. h. nur die Entstehung und Gestaltung eines Menschenkörpers veranlassen kann.[2] Dasjenige aber, unter dessen wirksamen Einflüssen die Ausbildung der Körpergestalt vor sich geht, ist die intellective Seele, mit Beziehung auf welche das Körpergebilde sich entwickelt, und welche es in Kraft der ihm wurzelhaft geeinigten Anima sensitiva zum Sensationsorgan gestaltet, während sie es in Kraft der ihr gleichfalls wurzelhaft geeinigten Anima vegetativa lebendig erhält, und hiedurch alle anderen vom Lebendigsein abhängigen Acte und Functionen der sensiblen Leiblichkeit ermöglichet.

---

[1] Alia est compositio corporis, ut est habens proprietates competentes organis, ut sunt susceptiva specierum; quae dispositio consistit in debita quantitate et qualitate et temperamento qualitatum miscibilium, secundum quas fit media ratio et proportio ad suscipiendum in se species sensibilium; et corporis sic accepti sensitivum ut sensitivum est forma. Ibid.

[2] O. c., qu. 11, art. 5.

Die Erzeugung und Ausgestaltung des Menschen ist ein Werk, bei welchem alle Potenzen des Weltdaseins concurriren,[1] womit neuerdings die schon am Einigungsmodus der Constituenten des Menschenwesens ersichtlich gemachte kosmisch universale Bedeutung desselben an's Licht tritt. Während eine gewisse Gattung irdischer Lebewesen sich einzig unter dem generativen Einflusse der Sonne und der übrigen siderischen Potenzen entwickelt, bei anderen aber die sinnlichen Einflüsse nicht ausreichen, sondern die Gestaltungskraft des Samens das generative Hauptagens ist, tritt beim Menschen als Drittes noch die unmittelbare Schöpferwirksamkeit Gottes hinzu, um das vollendetste Werk der sichtbaren Schöpfung hervorzubringen, die im Menschen, ihrem Gipfelpunkte, bereits in die unsichtbare Geistwelt hineinragt, und zur unmittelbaren Einigung mit dem Göttlichen disponirt und befähiget ist. Diese Einigung stellt sich in Christus als vollzogen dar, in welchem die Gesammtschöpfung gipfelt, gleichwie der Mensch den Gipfelpunkt der sichtbaren Schöpfung bildet. So erschließt sich demnach überhaupt in der Idee des Menschen und in der mit derselben engstverschlungenen Idee des Gottmenschen Christus der Einblick in den Zusammenhang der sichtbaren Schöpfung, so weit diese, durch die universalen kosmischen Potenzen des Himmels gehalten und getragen in ihren göttlichen Urgrund zurückvermittelt werden soll. Sie stellt in diesem Rückvermittelungsprocesse eine aufwärts steigende Reihe von Wesensstufen dar,[2] auf deren jeder das Niedere mit dem Nächsthöheren verknüpft erscheint, und zwar so, daß sich in kegelartiger Erhebung von der Basis breitester Allgemeinheit die Kreise der höheren Existenzformen zusehends verengern, und der Gipfel in eine steile Spitze ausläuft. Dieß hat darin seinen Grund, daß stets nur ein Theil des Niederen und Unteren mit dem nächst Höheren sich verknüpft; nur ein Theil der complexionirten Mischbildungen der tellurischen Sphäre geht eine Verbindung mit dem vegetativen Principe ein, und so erhebt sich über der breiten Unterlage der Mista inanimata die schon enger begrenzte Welt der Pflanzen, Kräuter und Bäume; nur an einem Theile der vegetativen Erdexistenzen erscheint das vegetative Leben mit dem sensitiven geeiniget, weßhalb aus der Mehrheit der Genera des vegetativen Seins die animalische Welt als Ein Genus heraus-

[1] L. c.

[2] O. c., qu. 10, art. 4, n. 23 ff.

steigt, welches abermals in der sie überragenden rationalen Animalität des Menschen in Eine Species verengt wird, während diese in der sie unermeßlich überragenden Hoheit Christi in Eine Person zusammengezogen erscheint.[1]

Der eben dargelegte Modus der Verknüpfung des Niederen mit dem Höheren bietet Duns Scotus eines der Argumente dar, aus welchem er zu zeigen sucht, daß die sensitive Seele gleich der intellectiven von Gott geschaffen sein müsse, sonach nicht gleich der Thierseele ein Educt aus der Materie sein könne. Wäre sie dieß, so wäre die Stetigkeit der Verknüpfung des Niederen mit dem Höheren unterbrochen, und zwischen dem sensiblen und intellectiven Sein würde ein unausgefüllter Riß klaffen.[2] Uebrigens haben wir einen überzeugenden Erfahrungsbeweis für die wurzelhafte Einheit aller höheren und niederen Seelenvermögen in der Thatsache, daß die Seelenkräfte in ihren besonderen Thätigkeiten sich wechselseitig hemmen und fördern können. Die intellective Seele nimmt somit nicht erst bei ihrem Eintritte in den Leib die bereits in demselben vorhandenen vegetativen und sensitiven Kräfte in sich auf, sondern faßt dieselben ihrer Natur nach in sich, und bringt sie dem von ihr informirten Leibesgebilde zu. Wenn Aristoteles sagt, bloß der Intellect trete von außen in den Menschenleib ein, so ist dieß in dem eben erklärten Sinne von der

---

[1] Conus, quo natura inferior ligatur superiori, quanto magis intendimus in ascendendo, tanto est strictior latitudine et altior gradu et perfectione. Unde conus vegetativae altior est sua basi, quia non unitur sensitivo per omne vegetativum, sed per majus perfectum. Et iste conus seu pyramis consistit non in specie specialissima, sed est obtusus, quia consistit in omni animali. Conus autem sensitivae sive pyramis, quo ligatur cum intellectivo, minus est latus extrinsece et magis altus in esse, quia consistit in una sola specie, quae est homo, et altior est in gradu essendi quam animal. Conus autem sive pyramis hominis, quo ligatur cum Deo, adhuc est minoris latitudinis extensive, quia fit in solo uno homine Christo, et majoris altitudinis etiam rationalis omni alio homine. Videsne ordinem rerum et ligamentum ipsarum per modum pyramidis ascendentium? L. c., n. 24.

[2] Si sensitiva esset in homine a generante, sicut in brutis, sicut sensitivum non unitur intellectivo per aliam sensitivam h. e. in aliis speciebus (eo quod nullum faciat conum sive terminat pyramidem modo immediate propinquo intellectivo, quia omnia sunt corruptibilia et de potentia materiae educta), sic nec sensitivum humanum ligaret naturam inferiorem cum intellectivo, nec conum faceret, nec punctum pyramidis, corruptibile esset et de potentia materiae eductum. L. c., n. 25.

menschlichen Seelensubstanz zu verstehen, die als solche unter Einem das Princip der Intellection, Sensation und Vegetation ist.[1] Es liegt übrigens in der Natur der Sache, daß die niederen Thätigkeiten der informirenden Seele früher eintreten, als die höheren; darum kann Aristoteles sagen, daß der Fötus im Mutterleibe zuerst ein pflanzenhaftes, dann ein animalisches Dasein habe, und erst letztlich als Mensch sich kennbar mache. Es ist demzufolge ungerechtfertiget, aus Aristoteles eine successive Formation des Menschenleibes, zuerst durch die vegetative, dann durch die animalische und schließlich durch die sensitive Seele herauslesen zu wollen.

Die Thomisten bestanden auf der letzteren Auffassung deßhalb, um die substanzielle Einheit des Menschenwesens desto stricter erweisen zu können. Die abstract metaphysische Weise, in welcher sie diese Einheit auffaßten, bedurfte allerdings der Vermittelung durch eine concret lebendige Auffassung des Menschenwesens, zu welcher es indeß im abstract formalisirenden Denken der Scholastik nicht kam, am allerwenigsten bei Duns Scotus, welcher an den von Gennadius (de dogm. eccles.) und in der pseudoaugustinischen Schrift de Spiritu et Anima vertretenen anthropologischen Dualismus anknüpfte,[2] und in Folge dessen der Idee der menschlichen Wesenseinheit nicht gerecht zu werden vermochte. Der menschliche Leib hat als Körper seine besondere Wesensform; der Körper als solcher ist eben das Unlebendige, welchem das Lebendigsein accidentell zufolge seiner Beseelung zu Theil wird. Duns Scotus fühlte allerdings das Unzulässige dieser Auffassungsweise, und verwahrt sich, im Allgemeinen wenigstens, freilich weniger in eigenem Namen, als unter Berufung auf achtbare Gewährsmänner[3] gegen die Annahme einer völlig todten Erdnatur;[4]

---

[1] Intellectus aliquando nominat substantiam animae intellectivae, et isto modo non excludit vegetativum et sensitivum, quae secum faciunt unam substantiam. Alio modo nominat solum potentiam intellectivam vel ipsam intellectivam excludendo vegetativam et sensitivam; et isto modo verbum Aristotelis esset falsum; sed ipse intelligit primo modo. Si dicatur, quod solus intellectus separabilis est, sicut perpetuum a corruptibili ut dicit Aristoteles 3 de Anima, loquitur de potentia intellectiva, alias excludendo. L. c., n. 26.

[2] Vgl. unsere Abhandlung über die Psychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus, S. 10, Anm. 3—5.

[3] O. c., qu. 3, art. 3, n. 18.

[4] Sicut tale agens et tale patiens sunt proportionata ad generandum talem effectum et mutuo sibi correspondentia, ut mas et femina in diversis

gesetzt aber, man wollte auf Grund dieser Anschauung die Thierseele als ein Educt aus der Erdnatur erweisen, so könnte Duns Scotus doch für keinen Fall zugeben, daß von der Anima sensitiva des Menschen das Gleiche gelten sollte.[1] Der Mensch erzeugt eben den Menschen nicht auf dieselbe Weise, wie andere Erdwesen ihres Gleichen erzeugen; die Hervorbringung des Menschen ist weit mehr ein übernatürlicher als ein natürlicher, weit mehr ein creativer als ein generativer Act, und wird nur deßhalb als letzterer genommen, weil die zeugenden Menschenaeltern doch thatsächlich den durch die Seele zu informirenden Körper des Menschenwesens hervorbringen.[2] Dieser Körper aber hat sein Leben selbstverständlich von der ihm infundirten Seele.

Das Lebensprincip des menschlichen Leibes ist die gottgeschaffene Menschenseele, deren drei virtuell von einander verschiedene Potenzen: Vegetativa, Sensitiva, Intellectiva unter das gemeinsame Genus des Lebendigen fallen, und zufolge dieser Gemeinsamkeit substanziell Eins zu sein vermögen.[3] Die Intellectiva ist von den beiden anderen Seelen nicht formaliter verschieden, sondern faßt die durch dieselben dargestellten Grade der Lebendigkeit in höherer und vollkommenerer Weise in sich, woraus von selber folgt, daß, was in den bloß vegetativen oder vegetativ-animalischen Wesen die Anima vegetativa und sensitiva vermag, die Intellectiva in höherem und vollkommenerem Grade ist und vermag. Vegetation, Sensation und Intellection sind demzufolge nur drei verschiedene Arten der Lebensbethätigung der einen und selben intellectiven Wesensform des Menschenleibes, die als Belebungs- und Beseelungsprincip ganz und ungetheilt im ganzen

speciebus ad generationem producendam: eodem modo agens motor et patiens in tota natura sunt proportionata et mutuo sibi correspondentia. Ergo quod habet agens actu et modo perfecto, hoc patiens modo imperfecto; sed Intelligentia orbi unita in ratione motoris ut agens universale, terra ut universale patiens est primum; ergo si iste motor habet vitam, necesse est quod hoc patiens habeat vitam modo imperfecto. Ibid.

[1] L. c., n. 21.

[2] Quia homo materiam disponit et administrat et transmutat, non solum formam corrumpendo quae praeexistit, . . . sed etiam educit de materia, quae vere est de integritate hominis: ideo dicitur isto modo hominem generare, quod non faceret, si non esset in homine nisi una forma, scil. rationalis anima. O. c., qu. 10, art. 2, n. 11.

[3] O. c., qu. 11, art. 2, n. 9 et 10.

Leibe und in jedem Theile desselben gegenwärtig ist, und in Kraft dieses vollkommensten Präsenzmodus auch eine vollkommene Einigung der körperlichen Stofflichkeit mit der Wesensform desselben erwirkt. So stellt also das Menschenwesen unter Einem den höchsten Lebendigkeits- und Einigungsgrad der zusammengesetzten Substanzen dar, wonach der Mensch abermals unter einem neuen Gesichtspunkte als der Gipfelpunkt der sichtbaren Creatur erscheint.

Die Menschenseele kann tota in toto corpore et in qualibet parte totius corporis gegenwärtig sein, weil sie eine untheilbare, unausgedehnte Wesenheit ist. Dadurch unterscheidet sie sich von der Thierseele, welche nach der von Duns Scotus als wahrscheinlichst angenommenen Ansicht[1] als eine forma extensa zwar als tota in toto aber nicht als tota in qualibet parte totius existirt. Sie ist übrigens, wie die Menschenseele schlechthin die vornehmste unter den Wesensformen der zusammengesetzten Substanzen ist, die vornehmste unter den ausgedehnten Wesensformen, indem sie per accidens eine gewisse Totalität hat, vermöge welcher sie den ein Totum per se constituirenden Leib als die ihr adäquate Materie determinirt. Sie kann wegen ihrer Ausdehnung durch den ganzen Leib ihre Thätigkeit jedem Theile des von ihr informirten Körpers mittheilen, daher jeder Theil des Thierkörpers empfindungsfähig ist; da sie aber nicht in jedem Theile als ganze gegenwärtig sein kann, so ist ihre Einigung mit dem Stoffe keine so innige, und ihre Belebungskraft keine so intensive wie jene der Menschenseele. Wie die Thierseele, ist auch die Menschenseele an den Leib als ihren locus proprius gewiesen; aber sie ist nicht unlöslich an denselben gebunden, und ihre intellective Thätigkeit fällt nicht an sich, sondern nur per accidens in den vom Leibe eingenommenen Ort; und so ergibt sich hier, wenn man die Menschenseele mit den Engelwesen und Thierseelen vergleicht, diese Stufenfolge, daß die Engel gleich allem Geschaffenen einen Ort einnehmen, die Menschenseelen diesen Ort in bestimmten, ihnen eignenden Leibern haben, ohne aber in denselben so enthalten zu sein, wie etwas räumlich Ausgedehntes in einem anderen Körper enthalten ist,[2] und ohne

[1] O. c., qu. 12, art. 4.

[2] Non est imaginandum, animam existere in corpore sicut clavus in rota fixus est nec potest esse in majori vel minori situ, quam sua materia vel substantia requirat. Anima enim quantum ad actum primum, quem dat per suam substantiam, habet aspectum ad majus vel minus corpus. O. c., qu. 12, art. 3, n. 10.

unlöslich an den Leib gebunden zu sein, während die Thierseele in Bezug auf ihr Sein schlechthin an dem ihr eignenden Leibe haftet und mit der Auflösung desselben zu Grunde geht.

Die menschliche Seele ist insoweit als tota in toto et in qualibet parte totius im Leibe gegenwärtig, als sie Wesensform des Leibes ist; so weit sie dieß ist, treten Essenz und Potenzen der Seele nicht auseinander; der Unterschied zwischen Essenz und Potenz und der einzelnen Potenzen unter einander macht sich erst bemerkbar im Verhalten der Seele als Wirkungsprincip. Substanzialität und Wirksamkeit der Seele unterscheiden sich von einander, wie Materie und Form der Seele; die Substanzialität derselben ist auf ihre Materie, die Operabilität auf ihre Form zurückzuführen.[1] Die erste grundhafte Theilung der menschlichen Seelenpotenzen ist jene in organische und nichtorganische Potenzen. Die organischen Potenzen sind jene, deren Wirken durch den Körper als Medium und Instrument des Wirkens determinirt ist;[2] eine solche Determination hat in den Thätigkeiten der sensiblen Seele statt, welche sich nach Verschiedenheit der ihnen dienstbaren körperlichen Organe diversificiren.[3] Die nichtorganischen Potenzen der Seele beziehen sich auf Objecte, welche sich gegen den Unterschied von Materialität und Immaterialität indifferent verhalten, und daher auch der Operation der Seele keine solche verengernde und beschränkende Determination auferlegen, wie diese in den Operationen der sensiblen Seele statt hat; diese unbeengten Operationen der Seele sind jene des Intellectes und Willens oder der intellectiven Potenzen der Seele. Die intellectiven Potenzen sind von den sensitiven generisch verschieden, die sensitiven Potenzen unterscheiden sich specifisch von einander, Intellect und Wille können sich von einander nur durch den verschiedenen Modus ihrer Beziehung auf ein und dasselbe Object unterscheiden.

[1] O. c., qu. 11, art. 2, n. 27.

[2] Si organa considerantur, ut perficiuntur per animam inquantum per illa operatur, tunc anima unitur eis ut artifex instrumento. L. c., n. 26.

[3] Isto modo (siehe vor. Anm.) requiritur in organo alia et alia dispositio; una requiritur in oculo ad recipiendum species colorum, ut sit principium actus videndi, et alia ad recipiendum sonum, et sic de aliis speciebus. Et est ista dispositio organi ratio determinans animam in ratione potentiae, ut sit alia et alia potentia in specie, secundum quod ista dispositio organi est media proportio sensibilium contrariorum ut albi et nigri. Et hinc est, quod quia plantae non habent talem dispositionem, sine qua non est sensus, ideo non sentiunt. Ibid.

Es fällt einigermaßen auf, daß Duns Scotus in den Classificationen der Seelenpotenzen die vegetativen Potenzen (Nutritiva, Augmentativa, Generativa) schweigend übergeht. Wir werden den Grund hiefür in seinen oben angeführten Bemerkungen über das wahrhafteste Sein des Menschen zu suchen haben, welches er in der dem jenseitigen Vollendungsstande angehörigen Einigung des Menschenwesens erkennt. In diesem vollendeten Stande muß die der vegetativen Seele zugewiesene Function mit der Bedeutung der Seele als Substanzialform zusammenfallen; die zeitlich irdischen Functionen der Seele als Vegetationsprincipes der sinnlichen Leiblichkeit gehören dem Stande der zeitlichen Unvollendung an, von dessen specieller Beschaffenheit Scotus in seiner allgemein gehaltenen Erörterung der seelischen Operationen abstrahirt.

In Folge seiner Annahme einer simultanen creativen Setzung der Anima sensitiva und intellectiva, sowie einer Zusammensetzung des Seelenwesens aus Materie und Form faßt Scotus das Verhältniß der Seelenpotenzen zum Seelenwesen inniger, als dieß in der Thomistik geschieht, und erklärt sich gegen die sachliche Abscheidung der Potenzen vom Wesen der Seele.[1] Die Activität der Seele ist in ihrer Wesensform begründet, vermöge welcher die Seele thätig ist, gleichwie sie vermöge des materiellen Bestandtheiles ihres zusammengesetzten Wesens receptionsfähig ist. Gemeinhin sind die Accidentia propria der geschöpflichen Substanzen unmittelbar im substanziellen Wesen der Dinge begründet,[2] und werden unmittelbar aus demselben hervorgestellt;[3] die Behauptung des Gegentheiles würde einen widersinnigen

[1] O. c., qu. 11, art. 3, sect. 1.

[2] Sic enim procedit ordo et cursus rerum inter causam et effectum, quod quandocunque aliquae duae proprietates sequuntur aliquam rem, illud quod generat eam rem, sic eam disponit, ut quantum est de se in potentia actuali, sit ad illud accidens et ex parte materiae et ex parte formae; ex parte materiae disponendo ut sit necessitas ad illud accidens recipiendum, ex parte formae, ut sit necessitas ad illud accidens de materia producendum. L. c., n. 18.

[3] Quod autem talia accidentia generentur a propria forma substantiali, patet primo, quia (ut dicitur 2 de Anim. text. 5) actus secundus causatur ab actu primo. . . . Secundo, quia qualitates propriae sunt conservativae formae in materia propria; si autem generatum non haberet, unde eas generare posset, tunc generatum in suo gradu perfectum non esset, eo quod illae possunt auferri, ut patet in aqua calida, quae quamdiu calida tendit ad corruptionem per exhalationem factam a calido. Ibid.

Regressus in infinitum involviren.[1] Bei der intellectiven Menschenseele treten aber noch Erwägungen anderer Art hinzu, welche die reale Abscheidung ihrer Potenzen von ihrem Wesen unthunlich erscheinen lassen.[2] Sie ist zur unmittelbaren Vereinigung mit Gott bestimmt; da Gott maxime unus ist, so müssen Intellect und Wille oder jene seelischen Potenzen, mittelst welcher sich die Vereinigung der Seele mit Gott vollziehen soll, gleichfalls unter sich und mit dem Wesen der Seele möglichst geeiniget sein, weil sonst nur eine unvollkommene, theilweise Einigung mit Gott möglich wäre. Die Seele ist wesentlich Leben und ihre Vereinigung mit Gott soll eine lebendigste sein; da diese Einigung in Erkenntniß und Liebe sich vollzieht, so müssen jene Potenzen, kraft welcher die Seele eine erkennende und liebende ist, unmittelbar aus dem Wesen der Seele herausgesetzt sein. Nur unter dieser Bedingung kann die Einigung der Seele mit Gott, wie sie soll, eine unmittelbare sein. Daß Erkennen und Lieben innerlichste, aus dem Wesen der intellectiven Substanz hervorgehende Actionen seien, zeigt sich in der göttlichen Wesenheit selber, in welcher sie mit dieser schlechthin zusammenfallen. An uns aber erfahren wir, daß jene beiden Thätigkeiten unter sich auf's engste zusammenhängen und sich wechselseitig involviren und einschließen; die lebendige Erkenntniß Gottes kann nicht ohne Liebe sein. Die intellective Erkenntniß und Liebe gehen auf das Wahre und Gute als solches, Wahrsein und Güte aber ist der Sache nach Eines; also müssen auch Intellect und Wille wurzelhaft Eins sein, und können nur zwei von einander unterschiedene Bethätigungsmodos der einen und selben intellectiven Substanz ausdrücken. Die durch den christlichen Glauben gelehrte Gottesbildlichkeit der Seele läßt sich am besten dann wahren, wenn die Unterschiede der Seelenpotenzen nach Analogie der Relationsunterschiede im dreieinen göttlichen Wesen gefaßt werden.[3]

---

[1] Substantia est causa accidentis proprii. Quaero per quid? utrum se ipsa? et habeo propositum; si per accidens, quod vocas potentiam, quaero per quid est causa illius? quia ex quo est accidens proprium, est causa illius, et est processus in infinitum; vel est dare, quod est causans accidentia propria per suam substantiam. L. c., n. 19.

[2] L. c., n. 21—23.

[3] Sicut patet in Astrologia, illa positio dicitur verior, quae salvat melius apparentia; ergo in Theologia illa positio est verior, quae salvat melius fidem. Sed fide tenemus, quod anima est ad imaginem Dei, quod salvat melius haec positio quam aliqua alia. Quia sicut ponimus in Deo, quod

Duns Scotus ist mit allen Theologen seines Zeitalters darin einig, daß die Potenzen der Seele vom Wesen der Seele auf irgend eine Weise unterschieden sein müssen; er weicht aber von ihnen in der Art der Unterscheidung ab.[1] Außer den Thomisten, welche eine reale Unterschiedenheit der Potenzen unter einander und vom Wesen der Seele behaupteten,[2] berücksichtiget er auch noch die Ansicht solcher, welche die Potenzen zwar nicht vom Wesen der Seele, aber unter einander reell unterschieden, wie Bonaventura,[3] während Heinrich von Gent[4] die Ansicht vertrat, daß die Potenzen ihrer absoluten Realität nach mit dem Wesen der Seele identisch, aber nach ihrer relativen Realität vom Wesen der Seele real verschieden wären. Duns Scotus gibt zu, daß in Heinrich's Ansicht auf den gottesbildlichen Charakter der Seele Bezug genommen sei;[5] Heinrich versehe es aber darin, daß er diejenigen Momente nicht beachte, in welchen das Abbild seinem göttlichen Urbilde nicht gleichen könne; er wolle, daß wie in Gott, so auch in der Seele die Relation das Principium operandi et distinguendi sein solle, was nicht angehe, indem es mit dem geschöpflichen Wesen der Seele nicht vereinbar sei.[6] Heinrich lasse

essentia et relatio constituunt personam, et persona nihil addit ad essentiam nisi relationem, et quod sola relatione distinguuntur, et quod relationes non sunt idem, ita ponimus in anima, si potentiae solo respectu distinguantur; si autem essent actu absoluta, non esset potentiarum ita una essentia, nec similis modus distinctionis. Ergo haec positio est magis salvans veritatem fidei. L. c., n. 23.

[1] 2 dist. 16.

[2] Duns Scotus berücksichtiget bezüglich dieser Behauptung außer Thomas (1 qu. 77, art. 2) und Herväus (Quodlib. I, qu. 9) speciell auch noch den in diesem Punkte mit den Thomisten gehenden Aegydius Romanus (Quodlib. III, qu. 10).

[3] Vgl. Bonav. 2 dist. 24, art. 2, qu. 1.

[4] Henric. Quodlib. III, qu. 14.

[5] Haec opinio videtur consona rationi imaginis, quae est in anima; nam sicut in divinis est una essentia et distinctio personalis per tres relativas, sic in imagine creata erit una essentia cum tribus potentiis re relativa distinctis. 2 dist. 16, n 12.

[6] Respectus non est per se de ratione potentiarum receptivarum, ergo nec activarum. Consequentia patet. Antecedens probatur, quia recipiens, cujusmodi est materia, recipit formas per essentiam suam, non per relationem. Aliter probatur, quia quod est per se de ratione principii passivi, est per se pars compositi, faciens per se unum cum illo; respectus autem non est per se pars alicujus absoluti, nec facit per se unum cum absoluto. L. c., n. 13.

das Thätigsein der Seele mit dem Wesen derselben zusammenfallen, [1] und unterscheide nicht zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Principe der seelischen Thätigkeit, [2] könne den Unterschied zwischen Intellect und Willen [3] und den von ihm behaupteten Vorrang des letzteren vor dem ersteren nicht aufrecht erhalten [4] — alles dieß in Folge dessen, daß er die Potenzen nur als Beziehungen der Seele auf ihre von außen her angeregten Thätigkeiten faßt. Die selbsteigene Formel des Duns Scotus lautet, daß die Potenzen der Seele unter sich und vom Wesen der Seele formaliter verschieden seien. Diese Unterschiedenheit ist eine wirkliche Unterschiedenheit ohne Aufhebung der realen Einheit; Intellect und Wille verhalten sich zur Substanz der Seele, wie die Passiones Entis sich zum Ens als solchem verhalten. Durch diese Verhältnißbestimmung glaubt sich Scotus mit den bei Augustinus, Aristoteles und Anselmus vorkommenden Aeußerungen über den Gegenstand in Einklang gesetzt und dieselben unter einander harmonisch vermittelt zu haben. Anselm sagt, [5] daß die Potenzen der Seele den Gliedern des Leibes entsprechen. Dieser Vergleich besagt, daß man die formale Distinction der Leibesglieder auch auf die Seelenkräfte zu übertragen habe. Der augustinische Spruch: Mens

[1] Principium per se unum prius est operatione, et potest esse absque contradictione sine ipsa; sed relatio nec potest esse nec intelligi sine termino, qui in proposito est operatio. Ibid.

[2] Non quaerimus hîc de potentia, prout dicit respectum ad actum, sed quaerimus de fundamento istius respectus, quasi de potentia quae est vel potest esse principium operationis circa actus quantum ad potentiam activam vel principium receptionis alicujus absoluti quantum ad passivam; quaerimus igitur de proximo fundamento relationis principii ad principiatum, sive de principio immediato actionis vel operationis. Istud autem principium non potest esse absolutum cum relatione, quia impossibile est absolutum cum relatione facere per se unum; sed unius operationis per se est unum principium per se, ergo impossibile est, quod in ratione illius principii includatur per se relatio; sed intelligere est actus per se unus. Ibid.

[3] Ipse ponit, quod intellectus et voluntas sunt duo distincta . . . sed posito, quod isti respectus sunt idem fundamento suo, non videtur hoc verum. Ibid.

[4] Secundum ipsum respectus est idem essentialiter et realiter cum fundamento; ergo essentia animae non est nobilior illo respectu nobilitate reali, nec etiam una potentia erit nobilior alia; quae enim uni et eidem fundamento reali sunt eadem realiter, unum non est nobilius alio quod est contra eum qui ponit voluntatem nobiliorem intellectu realiter. Ibid.

[5] Concord. grat. et lib. arb., c. 19.

meminit sui involvirt eine formale Unterschiedenheit des Wesens und der Potenz unter Ausschluß einer realen Verschiedenheit beider. Wenn Aristoteles von Theilen der Seele spricht, so liegt offen da, daß er partiales affectiones der Seele meint, deren Unterscheidung unter sich und vom Wesen der Seele eben in der schon bezeichneten Weise vorzunehmen ist.

Duns Scotus scheint zwischen Aristoteles und Augustinus zu schwanken, wenn er mit Ersterem zwei Potenzen der intellectiven Seele, Intellect und Wille, unterscheidet, mit Augustinus aber Memoria, Intellectus und Voluntas als eine Nachbildung der göttlichen Dreieinheit in der Menschenseele bezeichnet. Er vermittelt diese beiden Auffassungen der Seele,[1] indem er erklärt, daß die Nachbildung der Dreieinigkeit nicht durch die Potenzen als solche, sondern durch die Acte derselben dargestellt werde, welche in demselben Originationsverhältniß zu einander stehen, wie die drei Personen der göttlichen Wesenheit.[2] Die menschliche Seele als solche mit ihren beiden intellectiven Potenzen ist nicht eine Nachbildung der göttlichen Dreieinheit, sondern der göttlichen Wesenheit im Allgemeinen, die als geistige Wesenheit eine denkende und wollende ist. Die Nachbildung der göttlichen Dreieinheit kann, wie wir schon oben vernahmen, in der geschöpflichen Menschenseele nur relativ statthaben, und beschränkt sich darauf, daß die drei göttlichen Personen durch drei von einander formaliter unterschiedene Acte der beiden intellectiven Potenzen dargestellt werden.[3] Memoria und Intellectus sind nicht zwei von einander verschiedene Seelenpotenzen, sondern eine und dieselbe Potenz unter distincten Formationen; die Memoria ist der Intellect als Intellectus possibilis oder Intellectus habitualis, dasjenige, was bei Augustinus Intellect heißt, ist der Intellectus in actu secundo oder die actualis Intelligentia.

---

[1] 2 dist. 16, n. 20 ff.

[2] Sicut enim a Patre Verbum et ab utroque Spiritus Sanctus, sic quodammodo a memoria actus intelleetus et velle ab utroque originatur. L. c., n. 20.

[3] Imago Trinitatis non est complete in anima absolute considerata sub potentiis, nisi in radice; sed ut est sub actibus suis cum unitate essentiae suae, repraesentat Trinitatem, et sic consistit imago in tribus realiter distinctis, non autem in potentiis, quae realiter non distinguuntur. Imago enim ut est perpetua, solum est virtualiter in anima, et formaliter ut est sub actibus. L. c., n. 21.

Erkennen und Wollen sind auf's innigste mit einander verknüpft, das letztere geht naturgemäß aus ersterem hervor; es wäre aber durchaus verfehlt, das Wollen durch das Erkennen auf irgend eine Weise gewirkt werden zu lassen, so daß durch ein bestimmtes Erkennen ein bestimmtes Wollen naturnothwendig involvirt würde;[1] der Wille würde damit aufhören, Wille zu sein. Denn im Wesen des Willens liegt es, daß er sich mit Beziehung auf ein bestimmtes Object, welches Gegenstand seiner Erkenntniß wird, zustimmend und ablehnend verhalten kann, daß er Velle und Nolle in seiner Macht hat. Der Wille ist das Princip des contingenten Geschehens; wäre er durch irgend eine außer ihm gelegene Ursache zu einem Wollen bestimmter Art unausweichlich determinirt, so gäbe es kein contingentes Geschehen, sondern alles Geschehen wäre durch eine stricte Nothwendigkeit determinirt. Weder das erkannte Object, noch die Vorstellung von demselben kann den Willen zu einer bestimmten Art des Wollens determiniren. Nicht das Object; gesetzt es wäre das Object als solches die determinirende Ursache eines bestimmten Velle, so müßte für das diesem Velle entgegengesetzte Nolle gleichfalls ein Object als Wirkungsursache postulirt werden; diese könnte aber im Gegensatze zur Ursache des Velle nur rein privativer Natur sein,[2] und als solche den positiven Act des Nolle nicht causiren. Die sinnliche Vorstellung kann nicht Wirkungsursache eines bestimmten Wollens sein, denn dieß hieße dieselbe im Range über Intellect und Wille stellen; auch würde daraus folgen, daß die vom Leibe getrennte Seele nicht wollen könne, und daß die Engel niemals hätten sündigen können, oder die Schuld ihrer Sünde auf Gott selber zu wälzen wäre. Gottfried von Fontaines[3] begründete seine Ansicht vom sinnlichen Vorstellen als Wirkungsursache des Wollens aus der Nothwendigkeit, eine außerhalb des intellectiven Theiles der Seele gelegene Potenz als Causa movens der Willensbewegung aufzuweisen; der Intellect könne nicht diese Causa movens sein, da er dem Subjecte nach vom Willen nicht verschieden sei, und die Behauptung, der Wille werde durch den Intellect bewegt, die undenkbare Annahme in sich schlösse, daß etwas sich durch sich selber

[1] 2 dist. 25.

[2] Illud aliud a voluntate non posset esse nisi objectum malum; sed malum cum sit privativum, non posset esse causa actus positivi, cujusmodi est nolle. L. c., n. 6.

[3] Quodlib. VI, qu. 7; VIII, qu. 12 etc.

bewege. Duns Scotus[1] entgegnet, daß nicht einmal in Bezug auf die Körperwelt die stricte Nothwendigkeit, Movens und Motum dem Subjecte nach zu scheiden, erwiesen sei; sicher aber lasse sich eine derartige Nothwendigkeit nicht in Bezug auf geistige Leistungen geltend machen.[2] Gottfried meint, ein Sichselbstbewegendes müßte als ein in derselben Beziehung zugleich actu und potentia Seiendes gedacht werden; er unterscheidet nicht zwischen actio univoca und actio aequivoca, welche letztere allerdings ein derartiges Zugleichsein zuläßt.[3] Die Möglichkeit dessen leugnen, heißt leugnen, daß es Dinge und Existenzen gebe, die ihre passive Vervollkommnungsfähigkeit durch sich selber actuiren können,[4] was man am wenigsten einer vornehmsten Wesensform, wie die intellective Seele ist, absprechen kann.[5] Eine Vertheilung der activen und passiven Potenz an zwei verschiedene Träger ist natürlich in der Seele als Intellectivprincip nicht möglich;[6] im Gegentheile liegt es in der Natur der Sache, daß die in den niederen Kreisen an verschiedene Träger vertheilten Potenzen in höheren Naturen

---

[1] 2 dist. 25, n. 12 f.

[2] Deus non posset unum angelum ita nudum in naturalibus creare, quin ille suis naturalibus relictus posset suam essentiam intelligere; et sic idem esset movens et motum indistinctum subjecto. L. c., n. 12.

[3] Actus et potentia, ut sunt duae primae differentiae entis, dividunt omne ens, unde et hoc ens idem numero dividunt, et isto modo est contradictio, quod idem sit in actu et in potentia simul respectu ejusdem. . . . Alio modo possunt considerari actus et potentia, prout dividunt potentiam vel principium activum et passivum per univocum et aequivocum. In univocis enim agentibus verum est, quod tale est passivum in potentia, quale agens in actu, et ideo impossibile est quod idem sit in actu formaliter tale et in potentia tale simul; tamen in actione aequivoca nunquam oportet hoc esse verum, quia ibi agens oportet esse nobilius et virtualiter tale. L. c. n. 12 et 13.

[4] Videmus quod illi, cui natura dedit potentiam ut possit augmentari, dedit ei potentiam augmentativam et effectivam augmenti, et nutritivam ad hoc quod possit conservari. L. c., n. 13.

[5] Absurdum est, quod nobilissima forma, cujusmodi est anima intellectiva, non habeat potentias activas suae perfectionis, accidentalis et receptivas ejusdem. Ibid.

[6] Quia non potest in talibus formis dari potentia activa et passiva, quae sint distinctae subjecto, cum non sint potentiae organicae, ideo non distinguuntur subjecto; et ideo ibi erunt unitive sine distinctione ratione subjecti, non tamen sine distinctione formali. Ibid.

in einem und demselben Subjecte geeiniget sind.[1] Auf den weiteren Einwurf Gottfried's, daß die Causa materialis der Entschließung von der Causa efficiens unterschieden werden müsse, und jede derselben laut Aristoteles einen gesonderten Träger fordere,[2] hatte bereits Heinrich von Gent[3] geantwortet, daß man den Willen in doppeltem Sinne, einerseits als Begehrungsvermögen, andererseits als freies Wahlvermögen aufzufassen habe; als Begehrungsvermögen sei der Wille receptiv, als freies Wahlvermögen activ. Scotus ist mit dieser Auskunft nicht einverstanden. Er meint, daß hiedurch der Wille in den Bereich der Naturpotenzen hinabgedrückt werde; das Receptionsvermögen müsse dem Willen als freien Willen zukommen.[4] Der Wille recipirt und wirkt als derselbe; und nur die Ursachen der Reception und Action sind von einander verschieden, weil die Action durch ein intellectuelles Motiv bestimmt wird, welches von dem die Reception veranlassenden intellectuellen Verhalten verschieden ist.[5] Gottfried behauptet, dasselbe könne nicht zugleich Movens und Motum sein, weil laut Metaph. V[6] das Bewegende zum Bewegten in einer realen Beziehung stehe, zu sich selber aber nicht in realer Beziehung stehen könne; denn die realiter relativa seien realiter opposita. Darauf ist zu erinnern,[7] daß es drei Arten der Relationes reales gebe, deren erste

---

[1] Anima separata habet potentiam movendi seipsam ad aliud et aliud ubi; sic moveri competit enti perfectissimo. Perfectiones enim distinctae in natura inferiori debent esse unitive vel non negari esse in natura perfectiori, ad quam inferior ordinatur. Ibid.

[2] Diese Berufung auf Aristoteles wird von Scotus als unzulässig erklärt: Aristoteles 2 Physic., ubi hoc scribit, loquitur ibi de memoria, quae est subjectum transmutationis realis, quae est alia, quam sit subjectum susceptivum, de quo nunc loquimur. L. c., n. 16.

[3] Quodlib. XIII, qu. 11.

[4] Proxima ratio constituendi speciem, cujusmodi est differentia ultima, est propria ratio recipiendi propriam passionem; non enim recipit homo risibilitatem ratione animalis, sed ratione qua rationalis. Ratio autem formalior voluntatis est magis libera, quam ratio appetitus, quare est ratio qua recipiendi inquantum libera, sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi. 2 dist. 25, n. 16.

[5] Per eandem realitatem primo est voluntas receptiva actus et effectiva ejusdem; nec per aliam rationem realem dicit nisi per aliam rationem causatam ab intellectu nostro. Ibid.

[6] Muthmaßlich Metaph. IV, c. 15.

[7] 2 dist. 25, n. 17.

eine Dependentia realis, die zweite eine Relatio originis, die dritte eine Dependentia accidentalis in sich schließt, wie eben im Verhältniß zwischen Movens und Motum der Fall ist. Diese dritte Art von Relation verträgt es, daß die beiden Gegensatzglieder nicht bloß in derselben Natur, sondern auch in demselben Suppositum geeinigt seien. [1]

Als Richtiges läßt sich aus Gottfried's Ansicht vom motorischen Einfluß der Phantasie und des Intellectes auf den Willen nur so viel festhalten, daß ihre Thätigkeiten die unerläßlichen Vorbedingungen (causae sine quibus non) der Willensbewegungen seien. Das Erkennen ist so wenig determinative Ursache des Wollens, daß vielmehr umgekehrt der Wille auf die Erkenntnißkraft einen bestimmenden Einfluß nehmen kann; [2] es gibt nämlich eine Intellectio a voluntate imperata, was natürlich nicht von dem der Wollung naturgemäß vorausgehenden Erkennen (Cogitatio prima), sondern nur von der sogenannten Cogitatio secunda gelten kann. Unter der dem Willen in distincter Actualität sich präsentirenden Intellection sind oder können viele andere indistincte und unvollkommen actuirte Gedanken in der Seele vorhanden sein, [3] deren einem der Wille sein freies Gefallen zuwenden, [4] und in Folge dessen demselben zur actualen Präsenz und Geltung für sein Handeln verhelfen kann, während umgekehrt der Eindruck des anderen Gedankens, der sich ihm zuerst präsentirt hatte, durch die freiwillige Abwendung von ihm abgeschwächt und evacuirt wird. [5]

---

[1] Und zwar: Quia idem potest acquirere sibi et efficere in se perfectionem suam accidentalem, et sic accidentaliter dependere a se. Ibid.

[2] 2 dist. 42, qu. 4.

[3] Scotus erläutert dieß analogisch durch die Lehre vom sinnlichen Sehen: Patet exemplum in visu, qui in pyramide et infra basim videt unum punctum in cono distincte, et tamen in eadem pyramide et infra eandem basim videt multa imperfecte et indistincte, et tamen una est tantum visio perfecta istius, scil. super quod cadit axis pyramidis (siehe unsere Abhandlung über Psychologie u. s. w. des Roger Baco S. 61). Si hoc possibile in sensu, multo magis in intellectu. L. c., n. 10.

[4] Intellectione inexistente, licet non cognita ut objectum, potest voluntas velle et complacere sibi in objecto illius intellectionis et in illa intellectione, et non complacere sibi; aliter enim voluntas non posset copulare parentem cum prole, quod est contra Augustinum quasi ubique in libris de Trinitate. Ibid.

[5] Voluntate nolente aliam intellectionem et non complacente in ea, illa remittitur vel desinit esse; et sic dicitur voluntas avertere ab intellectione illius in comparatione eadem ad aliquod corpus visum sine aliquo

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Wille sich eben sowohl gegen die Reize der Imagination für die Forderungen der sittlichen Vernunft entscheiden, als umgekehrt trotz des lebendigen Vorhaltes der letzteren den Reizungen der Imagination nachgeben könne. Die sittliche Vernunft, welche in der Sprache der Scholastiker Synderesis heißt, ist ein intellectueller Habitus, welcher die Principia recte agendi in sich schließt; [1] die aus diesen allgemeinen Principien mit Beziehung auf die besonderen Fälle und Anlässe selbstthätiger Willensentscheidung abgeleiteten besonderen Dictamina machen den Inhalt der Conscientia aus; Synderesis und Conscientia verhalten sich demnach wie Obersatz und Schlußsatz eines Syllogismus, dessen Untersatz durch die unter die allgemeinen sittlichen Regeln zu subsumirenden besonderen Fälle gegeben ist. Man entnimmt hieraus, daß die Lehre vom Gewissen bei Duns Scotus ganz in der abstracten Allgemeinheit eines intellectualistischen Denkens gehalten ist. Der allerdings einseitige Versuch Heinrich's von Gent, das Gewissen als moralischen Trieb zu fassen, wird von Duns Scotus entschieden bekämpft; das Gewissen als rationale Regel der freien Willenshandlungen müsse seiner Natur nach etwas vom Willen als solchem Verschiedenes sein. Das in der menschlichen Natur gelegene Begehren nach der ihrem Wesen gemäßen Vollkommenheit ist als etwas Naturnothwendiges vom freien Willen als solchem verschieden; dem Willen kommt es zu, dieses Begehren zu actuiren, er kann aber demselben zuwider sich entscheiden, daher es nicht zur Willensanlage gehören kann.

Duns Scotus folgert aus seiner Theorie des liberum arbitrium, daß der Mensch, an sich genommen, ohne göttlichen Gnadenbeistand alle Gebote der natürlichen Moral erfüllen — daß er ohne Gnade und Schuld sein könne. [2] Nur bleibt der göttliche Wille an uns nicht bei der Forderung einer bloß natürlichen Gerechtigkeit stehen, sondern verpflichtet uns zu einer übernatürlichen Liebe gegen Gott, sowie zu den übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung, welche ohne Gnade nicht möglich sind; wollte der Mensch unter ge-

motu et manente eadem pyramide potest virtus visiva in aliud punctum, quod prius videbat imperfecte; nisi forte visio illa esset ita perfecta, quod non permitteret secum aliam. L. c., n. 11.

[1] 2 dist. 39, qu. 2, n. 4. — Ueber die etymologische Abkunft und Bedeutung des Wortes Synderesis siehe unsere Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 50.

[2] 2 dist. 28.

flissentlicher Beschränkung auf die Erfüllung der natürlichen Gebote der Vernunft jene übernatürliche Gnade von sich abweisen, so würde er eben hiedurch sich schon in den Stand der Sünde versetzen, und wäre somit vor Gott ein Ungerechter; das Vermögen aber, alle natürliche Gerechtigkeit erfüllen, ginge hiemit nicht verloren. Ein Ungerechter wäre er, weil er durch Zurückweisung jener Gnaden auch derjenigen Tugenden ermangeln würde, welche Gott durch Anbietung jener Gnade von ihm fordert; denn die Gnade ist in ihrer vollkommenen Präsenz mit dem Tugendhabitus der übernatürlichen Charitas identisch, zu welchem sich die beiden übernatürlichen Habitus des Glaubens und Hoffens als Vorstufen verhalten.[1] Da der Zweck der Spendung dieser übernatürlichen Habitus die Gewinnung des ewigen Lebens ist, welches zu erlangen sie befähigen sollen, so gehören sie sämmtlich als Tugenden dem sittlichen Willen an, welcher durch sie zu den für das ewige Leben verdienstlichen Acten befähigt wird; die Gnade zweckt ihrer Natur nach darauf ab, den Willen zu den durch den göttlichen Willen vom Menschen geforderten Acten zu befähigen, daher der specifische Träger der Gnade ausschließlich der Wille ist.[2] Damit soll aber nicht gesagt werden, daß der Glaube als übernatürlicher Habitus nicht ein Habitus des Intellectes wäre, sondern nur, daß er, sofern er verdienstlich sein soll, durch den Willen causirt und beeinflußt sein müsse.[3] Die Hoffnung hingegen ist unmittelbar ein Habitus des Willens, der nach Anselm[4] zwei Affectionen, neben der Affectio justitiae auch die Affectio commodi in sich schließt.[5]

Woher stammen diese beiden Affectionen? Die eine derselben lernten wir bereits oben kennen; es ist die Synderesis, die zweite muß wohl auch als etwas mit der Menschennatur Gegebenes genommen werden.

---

[1] 2 dist. 27.

[2] Gratia tantum perficit animam in ordine ad determinatum actum i. e. meritorium, qui scil. est solius voluntatis secundum Anselmum de Conc. Virg. c. 4 et alibi frequenter; ergo perficit praecise inquantum est illa potentia, cujus est talis actus. 2 dist. 26, n. 6.

[3] 3 dist. 25, qu. 2.

[4] De casu diaboli c. 14; de concord. grat. et lib. arb. c. 19.

[5] Charitas perficit voluntatem, inquantum est affectiva affectione justitiae; et spes perficit eam, inquantum est affectiva affectione commodi, et ita erunt distinctae virtutes non tantum ex actibus, qui sunt amare et desiderare, sed etiam ex susceptivis, quae sunt voluntas secundum illam duplicem affectionem affecta. 3 dist. 26, n. 17.

Beide unterscheiden sich aber dadurch vom freien Willen, daß sie keinen Actus elicitus haben.[1] Sie gehören dem seelischen Triebleben an, also demjenigen Gebiete des Seelenlebens, welches erst von der neueren pragmatisirenden Psychologie zum Gegenstande besonderer Forschung gemacht wurde; sie erscheinen in der Geschichte der neueren Ethik unter dem Namen des Vollkommenheits- und Glückseligkeitstriebes, auf deren gegenseitige Vermittelung die rationale Ethik als sittliche Zwecklehre auszugehen hat. Auch die hierauf bezüglichen Discussionen gehören der nachscholastischen Moral an; die scholastische Moral bezeichnete auf Aristoteles gestützt die Glückseligkeit als letzten Zweck des Menschen, und bezeichnete mit Augustinus Gott als das absolute Object, mit dessen Erlangung jener Zweck wirklich und vollkommen erreicht werde. Ein Meinungsunterschied konnte nur darüber obwalten, welchem Seelenvermögen der principale Antheil am geistigen Besitze Gottes zuzuschreiben sei, ob dem Intellecte oder dem Willen; Thomas setzte das Wesen der Seligkeit in die geistige Anschauung als absolute, intellectuelle Befriedigung, Scotus in die Liebeseinigung mit Gott. Diese letztere muß wohl als affective Einigung, somit als tiefinnerste seelische Befriedigung gefaßt werden, während doch der sittliche Wille als solcher seine höchste Vollendung in der des eigenen Selbst vollkommen vergessenden Freude am Guten um seiner selbst willen hat. Man sieht, die scholastische Zweitheilung der rationalen Seelenvermögen in Intellect und Wille reicht hier nicht aus; zwischen Intellect und Wille muß ein Drittes eingeschoben werden, welches als Träger der absoluten, im geistigen Genusse Gottes gefundenen Befriedigung zu denken ist: das augustinische Cor, welches auch als Subject des zeitlich irdischen Hoffens auf die himmlische Seligkeit zu gelten hat, in seinem Wesen aber freilich mit dem seelischen Selbst unmittelbar zusammenfällt, umgekehrt jedoch, soweit es als Thätiges genommen wird, den rationalen Willen in sich schließt. Darum unterschied Thomas wohl richtiger zwischen Intellect und seelischem Strebevermögen, welches naturnothwendig das Gute begehrt, in Bezug auf die richtige Erkenntniß des Guten aber vom Intellecte abhängig ist, während die Liebe zu dem richtig erkannten Guten durch Gott geweckt werden muß, der durch diese Weckung sich selber der Seele vernehmlich und kenntlich macht. Daher kann nach Thomas die Gnade nicht den

[1] 2 dist. 39, qu. 2, n. 5.

Willen zu ihrem ausschließlichen Subjecte haben; da sie aber andererseits nicht zwei Subjecte haben kann, so muß unmittelbar die Essenz der Seele als ihr Subject genommen werden, und ihre Wirkung erscheint sonach gleichsehr als Erleuchtung und göttliche Willensbelebung.

Die Wirkung der Gnade ist sonach, als Ergriffensein des gesammten Seelenmenschen am innersten Orte seines Wesens, eine Erhebung desselben über sich selbst, und demzufolge kann Thomas weiter auch von einer Erhebung des gesammten natürlichen Wissenshabitus des Menschen in eine Region der göttlichen Erleuchtung sprechen, und die Theologie, in welcher alles menschliche Wissen auf seine letzten höchsten Gründe bezogen ist, ihrer Idee nach als eine Participation an der Wissenschaft der Seligen bezeichnen. Man hätte dann nur dieß bei ihm zu vermissen, daß er, an der überlieferten aristotelischen Psychologie festhaltend, und den Wesensgrund der Seele als etwas in's Dunkel unerforschlicher Verborgenheit Versenktes betrachtend, auf den in der Seele schlummernden Urzug zum Göttlichen nicht reflectirte, und diesen nicht als das verborgene Grundmotiv alles seelischen Begehrens erkannte, was selbstverständlich zu einer völligen Umbildung der in den Schulen überlieferten aristotelischen Psychologie hätte führen müssen. In Bezug auf die Dreiheit der göttlichen Tugenden, für welche sich in der aristotelischen Seelenlehre nur zwei Potenzen, Intellect und Wille als Subjecte darboten, hatte diese Zweiheit zur Folge, daß sowohl Thomas als auch Duns Scotus den Willen zum Träger zweier Tugenden, der Hoffnung und der Liebe zu machen sich gedrungen sahen, was von beiden dadurch gerechtfertigt wurde, daß die Hoffnung einen unvollkommenen Grad der Liebe, nämlich den Amor concupiscentiae darstellt, während die vollkommene Liebe oder Amor amicitiae mit der Charitas gegeben ist. Angenommen aber, daß das in der Hoffnung enthaltene Desiderium mit dem Amor concupiscentiae als unvollkommener Gestalt der Charitas zusammenfalle, so ist doch übersehen, daß die Hoffnung einen doppelten Affect, neben dem Desiderium auch die Fiducialis exspectatio in sich schließt, für welche sich der Wille weder als Begehren, noch als freithätiges Selbstwollen zum Subjecte eignet. Heinrich von Gent[1] war also von einem richtigen Gefühle geleitet, wenn er für jede der drei theologischen Tugenden

[1] Quodlib. VIII, qu. 15.

einen besonderen Träger zu erweisen suchte, den Intellect für den Glauben, das Irascibile für die Hoffnung, das Concupiscibile für die Liebe, unter ausdrücklicher Hervorhebung dessen, daß Concupiscere und Irasci nicht bloß der Sinnenseele, sondern dem Seelenwesen gemeinhin zukommen, soweit sich dieses vor ein Bonum arduum et delectabile hingestellt sieht. Freilich tritt auch hier wieder der Mangel hervor, daß das Wesen der Hoffnung einseitig in das Concupiscere gesetzt wird, somit die Zuversicht der Erwartung, die im Wesen des Hoffens liegt, nicht zu ihrem Rechte kommt. Duns Scotus seinerseits [1] bekämpft zunächst den von Heinrich gemachten Unterschied zwischen Begehrungs- und Strebevermögen, beziehungsweise die Begründung dieses Unterschiedes. Heinrich sagt, wenn die Concupiscibilis in der Contemplation sich erquicken wolle, so komme es vor, daß der Wille sich rege, die der Contemplation hinderlichen Gebrechen zu verscheuchen, dadurch aber die Contemplation selber störe und unterbreche; keine Kraft könne aber sich selber in der Uebung ihres Hauptactes stören, somit müsse der Wille als Störer eine von der Concupiscibilis verschiedene Potenz sein. Duns Scotus findet dieses Raisonnement unrichtig und inconcludent; es sei nicht nöthig, einen positiven Act zur Verscheuchung der die Meditation beeinträchtigenden Vitia aufzubieten, es genüge die bloße Abwendung (fuga) von solchen störenden Ingerenzen; mithin ist es die Concupiscibilis selber, die sich von den Störungen ihrer höchsten Functionen befreit. Zudem begehe Heinrich den Widersinn, die angeblich als Schützerin dieser höchsten Functionen succurrirende Irascibilitas zur Störerin derselben zu machen. Duns Scotus will weiter die Ausdehnung nicht zugeben, welche Heinrich dem Begriffe des Irascibile gibt; nicht die Anstrebung des Bonum arduum, sondern lediglich die Repression einer unangenehm aufregenden Einwirkung sei das Ziel der Irascibilis. Wenn ferner das specifische Object der Irascibilis, das Bonum arduum von jenem der Concupiscibilis unterschieden wird, so wird hiemit der Hoffnung ein höheres Object zugewiesen, als der in der Charitas verklärten Concupiscibilis, während doch die Charitas am meisten unter allen Tugenden auf Gott sub ratione appretiabilis Bezug nimmt.

Darin indeß, daß die Concupiscibilis und Irascibilis nicht bloß der sensitiven, sondern auch der intellectiven Seele zukommen, ist

[1] 3 dist. 26, n. 7—9.

Scotus mit Heinrich einverstanden.[1] Da sie aber nur, sofern sie der intellectiven Seele angehören, also Aeußerungsweisen des rationalen Willens sind, im eigentlichen Sinne Subjecte der Tugend sein können,[2] so folgt hieraus, daß es nur zwei seelische Potenzen als Träger der Tugenden geben könne, den Intellect und den Willen; der Intellect ist der Träger des Glaubenshabitus und der Prudenz, der Wille der Träger der beiden anderen theologischen Tugenden und der sogenannten moralischen Tugenden. Er bekämpft demzufolge die Ansicht derer, welche wie Thomas[3] und Aegydius[4] jede der drei moralischen Tugenden in einem anderen Seelenvermögen, die Gerechtigkeit im rationalen Begehren, den Starkmuth und die Maßhaltung in den sensitiven Potenzen Irascibilis und Concupiscibilis gegründet sein lassen wollen. Subject der Tugend, sagen diese von Scotus bekämpften Meinungsgegner, könne nur eine Potenz sein, welche durch den ihr entsprechenden Tugendhabitus zum moralisch guten Handeln bestimmt werden soll; der Wille aber sei schon durch sich selber zum Rechthandeln determinirt, weil das Object des Willens den Willen genau so bewege, wie es intellectiv aufgegriffen worden ist; es handle sich also da nur um die vollkommen richtige Auffassung des Intellectes. Scotus[5] sieht darin eine Art moralischen Determinismus, welchen er vom Standpunkte seines grundsätzlichen Indeterminismus aus zu widerlegen sucht. Der Wille ist weder in Bezug auf das Object, noch in Bezug auf den Modus vivendi irgendwie determinirt. Er kann, den Modus agendi betreffend, recht und unrecht handeln, bedarf also einer Vis determinans, die ihn zum Rechtthun bewegt; und dies ist eben die Virtus. Die Ansicht der Gegner würde die Sünde vom Irrthum abhängig machen, während letzterer nur eine pönale Folge der Sünde ist. Auch läßt sich aus dem Einflusse des Intellectes auf den Willen nicht die Entstehung eines Tugendhabitus im letzteren erklären, weil die Thätigkeit des Intellectes eben nur auf das richtige Erkennen und Urtheilen

[1] De irascibili et concupiscibili dico, quod non sunt tantum in appetitu sensitivo, sed in voluntate. 3 dist. 34, n. 20.

[2] Concedo quod in appetitu sensitivo est quaedam qualitas, quae potest dici virtus, licet minus proprie quam illa, quae est in voluntate, inclinans ad intellectum. Ibid.

[3] 3 dist. 33, art. 2, qu. 4.

[4] Quodlib. IV, qu. 18.

[5] 3 dist. 33, n. 5 ff.

abzielt; aus der constanten richtigen Uebung der intellectuellen Thätigkeit könnte eben nur eine intellectuelle Tugend hervorgehen, als welche in der That die Prudentia sich darstellt. Ferner besteht das Wesen eines Habitus in der Geneigtheit zu einer bestimmten Handlungsweise; der Einfluß des Intellectes auf den Willen erscheint aber in der Ansicht der Gegner nicht als Erwirkung dieser Promtitudo, sondern des Recte agere als solchen, welches auch einem Neubekehrten ohne vorläufiges Vorhandensein eines wirklichen moralischen Tugendhabitus möglich ist. Thomas will, um den sensitiven Kräften bestimmte, vom Tugendhabitus des Willens unterschiedene Habitus zu sichern, das von den sensitiven Kräften begehrte besondere Bonum von dem durch den Willen begehrten Bonum abscheiden; letzteres sei das Gute schlechthin, ersteres das Bonum ut nunc. Rücksichtlich dieses Bonum ut nunc bleibt es im Ungewissen, ob man es als wirkliches Gut, oder bloß als Scheingut zu betrachten habe; damit wird auch der Begriff des Bonum simpliciter ein schwankender und mehrdeutiger. Soll das schlechthin Gute oder Bonum simpliciter den Gegensatz zum Scheinguten bedeuten, so kann es nicht Object des Willens sein, weil sonst dieser kaum um ein Scheingut sich bemühen würde und somit der zeitliche Erdenmensch niemals sündigen würde. Dieselbe Folgerung ergibt sich aber auch, wenn man das Bonum ut nunc als particuläres Gut, und im Gegensatz hiezu das Bonum simpliciter als universales Gut faßt; denn wenn dieß specifisches Object des Willens ist, so kann er, sobald es ihm durch den Intellect präsentirt geworden ist, unter den von Thomas festgehaltenen Voraussetzungen nicht das von den sensitiven Potenzen begehrte particuläre Gut wollen. Thomas hält dafür, daß für den Willen als freies Wahlvermögen sich überhaupt kein Tugendhabitus eigne, weil er desselben nicht bedürfe, und mittelst desselben seine Handlungen den Charakter der Freiheit einbüßen würden. Es widerstreitet jedoch der gesunden Beobachtung, daß der Wille durch fortgesetzte Entscheidungen bestimmter Art keinen Habitus acquirire; und dieser Habitus drückt, da er nicht durch eine Forma naturalis aufgedrückt wird, sondern eben nur aus dem freien Handeln herauswächst, das Handeln des Willens keineswegs zu jenem der bloßen Naturwesen herab, sondern bewahrt den Charakter jener Potenz, aus welcher er herausgewachsen ist. Thomas behauptet, die moralischen Habitus des Starkmuthes und der Temperanz müßten jenen sinnlichen Potenzen eigen sein, deren Excesse durch sie moderirt

werden sollen; man mag aber jenes Moderari wie immer verstehen, so muß es primär dem Willen zukommen. Bedeutet Moderari soviel als einschränken, so ist sicher der freie Wille viel mehr hiezu geeignet, als die von ihrem Objecte abhängige sensitive Potenz. Moderari kann aber auch besagen, daß die durch das particuläre Gut verheißene Befriedigung mit einem vernunftgemäßen Zweck in Zusammenhang gebracht werden soll; den Begehrungen der sensitiven Potenzen diese höhere Zweckbeziehung ertheilen, steht jedoch gewiß dem Willen als rationalem Begehren in erster Linie zu. So wenden sich demnach alle von Thomas und seinen Anhängern vorgebrachte Argumente zu Gunsten der entgegengesetzten Ansicht.[1] Dazu kommt noch die theologische Erwägung, daß der Mensch im ersten Unschuldsstande Tugenden hatte, welche er nicht hätte haben können, wenn ihr Vorhandensein durch ein im sinnlichen Begehren vorhandenes Widerstreben gegen das Gebot der Vernunft bedingt wäre, während doch die Gegner ein solches Widerstreben für den Urzustand des Menschen in Abrede stellen.[2] Die aus Aristoteles geholten Gründe für die von den Gegnern vertretene Auffassung der moralischen Tugenden entfallen bei richtiger Auslegung der aus Aristoteles beigebrachten Belegstellen.[3]

Wie die Charitas im Range höher steht als der Glaube, so stehen die moralischen Tugenden höher als die Klugheit,[4] weil gemeinhin der Wille im Range höher steht als der Intellect. Man kann

---

[1] Ex his rationibus adductis pro opinione praedicta (scil. Thomae et sequacium) patet, quomodo concluditur oppositum: Tum quia voluntas rectificalibis respectu propriae actionis, et non est ex se recta; tum quia est indeterminata et determinabilis non minus quam intellectus a quo non negatur habitus; tum quia ejus est principalitas in operando operationes humanas, quia libera est, et operationes humanae requiruut in principali agente virtutem, ratione cujus habetur laus; tum quia nata est proprie delectari in sua operatione et ita habere habitum, quo delectabiliter operetur; tum quia voluntas magis potest per habitus moderare passiones debito modo, quam appetitus sensitivus, si eos haberet. L. c., n. 10.

[2] L. c., n. 11.

[3] Ausführlicheres hierüber in unserer Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 45 f.

[4] Cum circa bonum morale, quod est idem objectum, sit actus intellectus practici et voluntatis, si utraque perfecte agat, haec dictando, illa eligendo, simpliciter nobilior erit electio recta quam dictamen rectum; et per consequens habitus generatus ex electionibus rectis erit nobilior habitu generato ex dictaminibus rectis. 3 dist. 34, n. 18.

nicht aus Aristoteles den Vorrang der Prudentia vor den moralischen Tugenden beweisen wollen; was Aristoteles hierüber sagt, reducirt sich darauf, daß der Prudenz als Regel und Mensur des Handelns eine specifische Dignität zukomme, womit aber keineswegs ihr absoluter Vorrang vor den Willenstugenden, sondern bloß ein Bedingungsverhältniß ausgesprochen ist, zufolge dessen die Willenstugenden ohne Prudenz nicht möglich sind.[1]

Der Wille hat vor dem Intellecte schlechthin den Vorrang. Thomas[2] behauptet das Gegentheil, und begründet dasselbe aus dem Vorrange des Objectes und des Habitus der intellectuellen Thätigkeit vor der Willensthätigkeit. Das Object des Intellectes sei das Verum, welches dem Höchsten, dem Ens als solchem näher stehe als das Bonum, das Object des Begehrens und Wollens. Dagegen läßt sich umgekehrt sagen,[3] daß das Verum nur participativ ist, was das Bonum essentiell ist, somit eo ipso diesem sich unterordnet. Der von Thomas urgirte Vorzug des Verum vor dem Bonum ist wohl sachlich begründet, ordnet sich aber dem Vorzuge, welchen das Bonum seinerseits vor dem Verum hat, entschieden unter, weil er einer höheren Ordnung angehört.[4] Wenn man für den Vorrang des Habitus der Intellectionsthätigkeit vor jenem des Willens den Aristoteles als Gewährsmann citirt, so kann derselbe sicher nicht gegen St. Paulus 1 Kor. 13 aufkommen, und nicht gegen Hugo's v. St. Victor tiefsinniges Wort über den höchsten Engelchor: Supremus ordo denominatur a charitate. Uebrigens läßt sich auch die Berufung auf die Auctorität des Aristoteles nicht so schlechthin zugeben, da er gerade in den Dingen, welche das eigentliche Wesen des Willens in seinem Unterschiede vom Intellecte betreffen, Manches dunkel gelassen hat, und offenbar der

---

[1] Prudentia quodammodo est regula aliarum virtutum, pro quanto ipsa vel actus ejus praecedit generatione habitum et actum virtutis moralis. Ex ista prioritate actus et habitus moralis conformatur sibi tanquam priori, et non e converso. L. c., n. 19.

[2] 1 qu. 82, art. 3.

[3] Report. 4, dist. 49, qu. 2, n. 7 ff.

[4] Comparando verum et bonum ad potentias verum est nobilius, quia est propinquius enti in isto ordine. Comparando autem verum et bonum in ordine ad causalitatem et actum communicandi esse alteri et perfectionem essentialem, sic bonum est nobilius vero quia sui communicativum, et simpliciter perfectior est ratio boni quam veri, quia in perfectiori ordine, scil. communicandi esse, est propinquius enti. L. c., n. 10.

intellectiven Thätigkeit eine aufmerksamere Untersuchung widmete als jener des Willens.[1] Das für den Vorrang des Intellectes von den Gegnern geltend gemachte Argument, daß derselbe ein Efficiens aequivocum sei, nimmt Duns Scotus seinerseits für den Willen in Anspruch; daß der Wille dem Verstande gebiete, lehre Aristoteles,[2] nach Anselm[3] gebietet der Wille allen anderen Seelenpotenzen. Thomas sagt, wenn man die Wahl hätte zwischen Intellection ohne Wollung, und zwischen Wollung und Intellection, würde man gewiß Ersteres vorziehen; Scotus meint dagegen, man müsse dasjenige für das Begehrenswertheste halten, dessen Gegensatz das Verabscheuungswürdigste sei, dies ist aber der Gotteshaß. Dasjenige, dessen Verderbniß das Schlimmste ist, ist seiner Natur nach das Beste; daraus folgt weiter auch, daß nicht, wie Thomas will, der Intellect, sondern der Wille das Reinste und Geistigste sein müsse, wenn man schon durchaus in Bezug auf die Geistigkeit einen Unterschied zwischen beiden machen will. Begründet man die größere Geistigkeit des menschlichen Intellectes daraus, daß er auf das Intelligible als solches geht, so resultirt hieraus gerade der Vorrang des Willens, der befähigt ist, das höchste und dem menschlichen Intellecte nur unvollkommen erreichbare Geistige zu seinem Strebeziele zu machen.[4] Damit wird auch der letzte Grund

---

[1] Philosophus nunquam distinxit in libris suis ex principiis operandi voluntatis et intellectus in ratione specifica ipsorum sive intra sive extra intellectum et voluntatem, sed ut sunt unum movens vel unum principium operandi a proposito. Unde aliquando Philosophus vocavit istud principium operandi prohaeresim, aliquando propositum; et in 3 Ethic. loquitur, ut sunt unum principium. Sed de actu intellectus pluries loquitur Philosophus quam de actu voluntatis, quia nobis est magis manifestus. Et quando dicis, quod Philosophus non dicit hoc de habitu vel de actu voluntatis, dico, quod nec contrarium affirmavit. L. c., n. 12.

[2] Philosophus 9 Metaph. text. 15 (Metaph. VIII, p. 1048. a, lin. 10 ff.) dicit, quod quando est electio et determinatio circa contraria, fit determinatio per voluntatem; et sic voluntas imperando determinat intellectum ad unum. L. c., n. 13.

[3] De lib. arb., capp. 14 et 19.

[4] Philosophus in 3 Topic., c. 4 comparando speciem ad speciem arguit sic: Si optimum est nobilius optimo in illo genere, illud est nobilius et perfectius simpliciter. Si igitur voluntas in superiori et optimo in genere intellectualium est nobilior intellectu, inquantum voluntas actu suo movetur ad volendum et diligendum superiora intelligibilia, et terminatur ad ea magi quam intellectus, quia non movetur nec ad superiora nec ad inferiora, sds

für den Vorrang des Intellectes hinfällig, der nach Thomas seine Perfection in sich selber hat, während der Wille seiner Natur nach auf die Dinge außer ihm gerichtet sei. Denn daraus würde doch nur folgen, daß der Wille die ihm mit dem Intellecte gemeinsamen Objecte in reellerer Weise acquirirt und besitzt als der Intellect. Indeß läßt Duns Scotus die Annahmen, die dem Argumente des Thomas zu Grunde liegen, nicht gelten. Denn beide, Intellect und Wille, gehen auf ein außer ihnen seiendes Object, beiden wird dieses Object, nämlich Gott, durch das Eingehen Gottes in sie innerlich, beide acquiriren hiedurch die höchste ihnen erreichbare Perfection. Intellect und Wille sollen unmittelbar mit Gott als seligmachender Gegenständlichkeit Eins werden; der Act dieser Einigung aber kann nur mittelst des Willens vollzogen werden, so daß demnach formaliter die Seligkeit in der Fruitio besteht, wenn schon die Causa materialis der Seligkeit in der Visio zu suchen ist, soferne sich durch diese das seligmachende Object dem es umfassenden Willen nahebringt. Demzufolge erklärt sich Scotus ebensosehr gegen Thomas, welcher die beseligende Einigung der Seele mit Gott mittelst des Intellectes sich vollziehen läßt, als gegen Bonaventura, welcher jene Einigung durch ein nebeneinander statthabendes Wirken beider Potenzen, des Intellectes und des Willens sich vermitteln läßt, während doch das Ordnungsverhältniß beider Potenzen mit sich bringt, daß die Seelenthätigkeit im Willen gipfelt, und daher auch nur mittelst dieses die unmittelbare Einigung der Seele mit Gott sich verwirklichen kann,[1] obschon diese Einigung als eine Einigung der intellectiven Seele mit Gott die gesammte Thätigkeit der intellectiven Seelenpotenzen requirirt, und Intellect und Wille in unmittelbare Berührung mit dem absoluten Gute bringt. Es hat also eine Einigung der Seele mit Gott in Einer Operatio, aber unter

ad ipsum omnia intelligibilia terminantur, cum intellectus noster sit minus nobilis in genere intelligibilium: igitur voluntas simpliciter est nobilior intellectu. L. c., n. 18.

[1] Beatitudo immediate conjungens simpliciter vel omnimoda immediatione vel ultimatione vel omnimoda intimatione in tota natura non est aliqua talis, nisi una tantum operatio; alias includeret contradictionem, loquendo de immediatione vel ultimatione simpliciter, quia in natura non est nisi una operatio, quia immediate una immediatione conjungitur illi optimo. Et hoc modo dico, quod una natura, quantumcunque habeat plures potentias, non est unibilis immediate tali immediatione illi fini, nisi secundum unam potentiam. Report. 4, dist. 49, qu. 3, n. 7.

Concurrenz zweier Potenzen zu dieser Einen Operatio statt; diese Eine Operatio ist jene des Willens, in welche jene des Intellectes mit aufgenommen ist, weil der Wille dem Intellecte die Richtung auf das absolute Ziel des Begehrens der Seele gibt.[1]

Daß die menschliche Seele zur beseligenden Einigung mit Gott in der Anschauung und im Genusse Gottes als höchsten Gutes berufen sei, vermag die natürliche Vernunft nicht aus sich selbst zu erkennen, kann es also nur auf Grund der Offenbarung wissen.[2] Sie kann es nur auf diesem Wege wissen, weil unsere natürliche Kenntniß vom Wesen der Seele nicht so weit reicht, um daraus Schlüsse auf ihre letzten und höchsten überzeitlichen Ziele ableiten zu können.[3] Gesetzt aber, sie vermöchte dieß, so wäre sie deßungeachtet noch immer nicht im Stande, aus sich selber zu ermitteln, wie jenes absolute Ziel ihres Strebens zu verwirklichen sei. Denn die Seligkeit wird von Gott als Lohn für die Verdienste gespendet, welche Gott als dieses Lohnes würdig gelten läßt; durch welche Handlungen solche Verdienste zu erwerben seien, hängt einzig vom göttlichen Ermessen ab, dessen souveräne Arbitrarietät in dieser Beziehung keiner determinirenden Beschränkung unterworfen sein kann. So leitet also der weitere Verfolg der Erörterung, welche sich auf die überzeitlichen Ziele des irdisch-zeitlichen Menschendaseins beziehen, von selber auf das Gebiet der Theologie hinüber, welche uns die, zufolge der Contingenz der Welt-

---

[1] Si accipiatur ultimate et immediate in tali natura vel potentia . . . ita quod tendat in illud et ordinet potentiam in illud, sic omnis potentia activa ultimate agit, et omnis operatio cujuscunque potentiae ultimate et immediate unit. Quare natura isto modo non habet ultimate in duobus vel in centum potentiis; unde potentiae sensitivae, si haberent immediatum ordinem circa Deum, sic unirentur Deo immediate per suas operationes, sicut potentia voluntatis vel intellectus, sed non habent istum ordinem. Intellectus tamen et voluntas sunt immediate et essentialiter ordinatae potentiae et operationes earum in ultimum. Sed omnes istae ultimationes et immediationes potentiarum sunt secundum quid. Ibid.

[2] Op. Oxon. Prolog. qu. 1, n. 7.

[3] Das Wesen der intellectiven Seele ist uns nicht naturaliter erkennbar sub illa ratione propria et speciali, sub qua ad talem finem ordinatur, et sub qua capax est gratiae consummatae, et sub qua habet Deum pro perfectissimo objecto. Non enim cognoscitur anima a nobis nec natura nostra, nisi sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibus. Et secundum hanc rationem generalem non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec posse capere gratiam, nec habere Deum pro objecto perfectissimo. L. c., n. 11.

einrichtung und zufolge der unserer Erkenntniß vom Wesen der Seele gezogenen Gränzen auf natürlichem Wege nicht erreichbaren Aufschlüsse zu vermitteln hat. Die auf sich selber gestellte menschliche Vernunft ist unvermögend, strenge zu erweisen, daß die menschliche Seele ihrer Natur nach unsterblich sei,[1] oder die den Tod des Leibes überdauernde Seele an die Wiedervereinigung mit dem einst besessenen Leibe angewiesen sei; und doch hat die Lehre von einer zukünftigen jenseitigen übernatürlichen Beseligung des Menschen als Menschen diese Wahrheiten zu ihrer denknothwendigen Voraussetzung. Allerdings hörten wir oben, daß die Idee des Menschseins als vollkommener Realisirung des Begriffes der Substantia composita ihre Verwirklichung nicht im menschlichen Zeitdasein finde, woraus wohl immerhin gefolgert werden könnte, daß dieselbe in einem zukünftigen Dasein statthaben müsse. Aber die Idee der Beseligung leitet nicht auf den Gedanken einer Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe, sondern auf eine Vereinigung der Seele mit Gott hin, deren Möglichkeit allerdings sich durch Gründe der natürlichen Vernunft ausreichend erhärten läßt,[2] ohne daß jedoch die Nothwendigkeit einer perpetuirlichen Dauer der factisch erreichten Vereinigung bewiesen werden könnte,[3] indem diese eben nur von einem göttlichen Willensbeschlusse abhängt.

Obschon Duns Scotus festhält, daß zwar der Charakter der intellectiven Seele als Wesensform des Menschen strenge erweisbar sei, nicht aber ihre unsterbliche Dauer, so setzt doch seine Lehre vom Erkennen der menschlichen Seele ein durch den Leib weniger bedingtes

---

[1] Vgl. hierüber: Psychol. und Erkenntnißlehre des D. Scotus S. 20 ff.

[2] Primum objectum intellectus humani est ens vel verum in communi, ut non limitatur ad sensibilia; igitur impossibile est quod quietetur nisi in optimo, sicut apparet de visu, qui habens omne visibile pro objecto non quietatur nisi in pulcherrimo. — — In actu cognitionis, ut cognitio est, perfectius est attingere objectum in se; si haec conveniunt inferiori potentiae, multo magis superiori; sensui competit cognitio intuitiva, igitur etiam cognitioni intellectivae. . . . Si intellectus potest habere cognitionem intuitivam respectu alicujus intelligibilis, erit simpliciter capax respectu cujuscunque intelligibilis . . . et sic possibile est per actum intellectus nostri conceptu proprio non causato ex sensibilibus, neque ex creaturis tendere intuitive in tale objectum; igitur intellectus est capax beatitudinis proprie et in speciali dictae secundum propriam rationem objecti beatifici, quod potest ut praesens intueri. Report. 4 dist. 49, qu. 7, n. 4 et 6.

[3] Report. 4 dist. 49, qu. 5, n. 10.

Sein der Seele voraus, als dieß von Seite des Thomas Aquinas der Fall ist, welcher die Unvergänglichkeit der vom Leibe geschiedenen Seele für eine philosophisch erweisbare Lehre hält. Duns Scotus rückt überhaupt den Menschen in Bezug auf seine Erkenntnißfähigkeit den Engeln näher als Thomas, womit aber bei ihm freilich eine Minderung des von Thomas den Engeln zugewiesenen intellectiven Vermögens verbunden ist.[1] Während Thomas den Engeln, wie auch den vom Leibe getrennten Menschenseelen ein abstractives Erkennen abspricht, wird dasselbe von Duns Scotus beiden zugetheilt; der vom Leibe getrennten Menschenseele erwächst hieraus die Möglichkeit, ein cognoscitives Erfahrungsleben im Zustande jenseitiger Abgeschiedenheit von der sichtbaren Wirklichkeit eben so zu führen, wie im diesseitigen irdischen Sein. Den Einwurf, daß auf diese Weise die Einigung der Seele mit dem Leibe zwecklos würde, weist Duns Scotus als verfehlt ab; die Einigung der Seele mit dem Leibe hat nicht die Perfection einzelner Theile des Ganzen, welches Mensch heißt, sondern das Esse Totius zum Zwecke.[2] Mensch und Engel sind in Bezug auf ihre intellectiven Erkenntnißkräfte gleichartig ausgerüstet, da die Engel eben sowohl wie die Menschenseelen mit einem Intellectus possibilis und Intellectus agens begabt sind. Der Unterschied in Bezug auf das intellective Erkennen beider kann sonach nur durch die Verschiedenheit der kosmischen Location beider bedingt sein, welche es mit sich bringt, daß die Seele an die Vermittlung ihrer intellectiven Erkenntnisse durch die Species sensibiles gebunden ist, an deren Stelle bei den Engeln gottverliehene Species oder Erkenntnißhabitus zu treten haben, von welchen im nächstfolgenden Abschnitte des Näheren die Rede sein wird.

Zehntes Capitel.

Die Lehre des Duns Scotus von den körperlosen Geistwesen.

Die Existenz körperloser Geistwesen steht aus kosmologischen Gründen fest; sie sind die denknothwendigen Verursacher der Bewegungen des siderischen Himmels,[3] daher Aristoteles die Zahl der

[1] Vgl. hierüber: Psychol. und Erkenntnißlehre des D. Scotus S. 17 f. 34 ff., 37 f.

[2] Report. 4, dist. 45, qu. 2, n. 19.

[3] Quaestt. metaphys. XII, qu. 18.

körperlosen himmlischen Existenzen der Zahl der himmlischen Bewegungen gleichsetzte. Durch die heiligen Offenbarungsbücher belehrt wissen wir, daß ihre Zahl ungleich größer angesetzt werden müsse,[1] wofür sich allerdings Angemessenheitsgründe auch aus der Einrichtung der sichtbaren Welt ableiten lassen; wie nämlich die incorruptiblen Körper des Himmels die corruptiblen Körper der sublunarischen Welt weitaus an Größe übertreffen, so scheint es, daß die körperlosen Geistwesen die Körperdinge und Körperwesen weitaus der Zahl nach überwiegen müssen.

Daß diese körperlosen Geistwesen von den intellectiven Menschenseelen specifisch verschieden sein müssen, steht abermals aus kosmologischen Gründen unzweifelhaft fest.[2] Nur darf dieser specifische Unterschied nicht in der Intellectivität gesucht werden, welche vielmehr das Beiden Gemeinsame ist;[3] er darf ferner nicht so aufgefaßt werden, als ob beide völlig differente Species wären, da vielmehr die Seele zum Engelwesen wie eine Theilspecies zur Totalspecies sich verhält. In eben dieser ihrer Beschaffenheit findet aber die Menschenseele den unmittelbaren Grund ihrer Selbstabscheidung als besonderer Species von der Species der Engelwesen;[4] Engel und Menschenseele unterscheiden sich von einander als haec et haec natura. An diese allem Wirken vorausgehende Verschiedenheit der Häcceität der beiderseitigen Naturen hat man sich in ihrer specifischen Unterscheidung von einander zu halten, und nur auf diesem Wege ist ein wirklicher specifischer Unterschied beider zu eruiren; es wäre ein verkehrtes Verfahren, denselben aus der speci-

[1] O. c. XII, qu. 19.

[2] Quanto forma creata est nobilior, tanto distinquitur in plures gradus nobilitatis; sicut sunt plures formae misti, quam elementares, et plures formae animati quam inanimati, et forte plura animalia quam plantae; igitur plura erunt differentia specie in natura intellectiva quam non intellectiva; hoc non potest esse, nisi angelus et anima differant specie. 2 dist. 1, qu. 5, n. 1.

[3] Simile hujus est, quia si animus bovis et aquilae differant specie, non tamen propter hoc vis visiva hic et ibi, inquantum talis perfectio et talis differunt specie. L. c., n. 5.

[4] Quia angelus est talis natura ad se et anima talis natura ad se, ideo primum distinquuntur specie, non quidem sicut duae species, sed sicut species et pars speciei, quia anima non est proprie species sed pars speciei; et tamen ipsa est prima ratio distinquendi suam speciem (cujus pars est) ab angelo, et ideo prima ratio distinctionis specificae ex parte speciei suae est in ipsa. Ibid.

fischen Unterschiedenheit der beiderseitigen intellectiven Thätigkeiten erschließen zu wollen, welche selber erst aus der specifischen Unterschiedenheit des beiderseitigen Grundwesens erhärtet werden kann.[1]

Bei näherer Bestimmung des specifischen Grundwesens der englischen Naturen handelt es sich vor Allem um deren Verhältniß zu Zeit und Raum. Duns Scotus erklärt sich auf das Entschiedenste gegen die Behauptung einer Illocalität der englischen Naturen, welche durch den Pariser Bischof Tempier als häretisch censurirt worden sei.[2] Der Engel unterscheidet sich von der intellectiven Menschenseele nur dadurch, daß er nicht gleich dieser seiner Natur nach an einen bestimmten Ort gewiesen ist;[3] der Schöpfer hat ihn im Acte der Erschaffung in einen Ort über dem sichtbaren Weltganzen gesetzt, der Engel hat aber die Macht, diesen ersten Ort in selbstgewollter Bewegung mit anderen Orten zu vertauschen, was die an den Leib gebundene Menschenseele nicht vermag. Eben so wenig wird man mit voller Bestimmtheit behaupten können, daß, wie die Menschenseele einen bestimmten Ort dergestalt ausfüllt, daß sie nicht zugleich einen größeren oder kleineren Raum ausfüllen könnte, so auch der Engel keinen größeren oder geringeren Raum, als er thatsächlich einnimmt, ausfüllen könne.[4]

---

[1] Licet natura angelica sit principium intelligendi et volendi et anima similiter, ita quod istae potentiae nihil dicunt essentiae animae additum, tamen primum hic et ibi est haec natura et illa natura ad se; et ista distinctio prima est, ad quam sequitur illa distinctio principiorum operandi, sive ejusdem actus sive operationum aliarum. Quia enim est haec natura, ideo est principium talis operationis, et non e contrario. L. c., n. 4.

[2] 2 dist. 2, qu. 6, n. 1.

[3] Angelus non necessario est in loco, quia multo magis posset fieri angelus sine creatione creaturae corporalis, vel facta creatura corporali posset fieri et esse extra omnem creaturam corporalem; et tamen in angelo est passiva potentia, qua posset esse in loco. L. c., n. 11.

[4] Hoc dubium est, quia nec videtur faciliter probari una pars nec altera. Quod quidem inconveniens est, si quantitas sua virtualis, per quam potest esse praesens alicui loco, sit naturalis ratio essendi in tanto loco suo modo, sicut quantitas corporis est naturalis ratio essendi in tanto loco suo modo; ita quod licet in potestate mea sit me esse in hoc loco vel in illo loco, non tamen est in potestate mea esse in tanto loco vel in tanto, quia iste effectus est naturaliter consequens quantitatem, quae non subest potestati meae, sicut nec in se, ita nec quantum ad istum effectum, esse scil. in tanto loco vel tanto. Nihil ergo videtur sequi inconveniens, si ita poneretur in angelis. Vel si ponatur, quod quantitas eorum habeat aliquem locum adaequatum, quo majorem non posset habere secundum conditiones suae virtutis

Daraus, daß der Engel an dem Orte, den er einnimmt, nicht in jener Art gegenwärtig ist, wie die Menschenseele, welche als Form des Leibes demselben einwohnt, läßt sich die weitere Folgerung ziehen, daß er an zwei von einander unterschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein könne.[1]

Allerdings will dieß als bloße Denkbarkeit verstanden sein, welche nur durch Gottes Macht in ein wirkliches Statthaben umgesetzt werden könnte. Man kann dagegen nicht seine Wesensbegränztheit als Unmöglichkeitsgrund geltend machen; denn aus dieser läßt sich nicht die Denkunmöglichkeit solcher accidenteller Zuständlichkeiten, wie das Zugleichsein an zwei Orten ist, folgern.[2] Eben so ist es ein bloßer Scheingrund, wenn gesagt wird, er wäre für einen solchen Fall von sich selber entfernt, wie die zwei getrennten Orte, an welchen er als zugleich seiend gedacht werden soll, von einander entfernt sind.[3] Nicht minder hält es Scotus für denkbar, daß mehrere Engel zugleich einen Ort einnehmen können;[4] gesetzt, daß Gott die Engel eher als die sichtbare Welt schuf, läßt sich kaum denken, wie sie nicht alle vor Hervorbringung der sichtbaren Welt einen und denselben Ort sollten eingenommen haben. Daraus ergibt sich, daß das Ubi der englischen Naturen als unräumlich genommen werden müsse, aber nicht in einer einfachen Verneinung der ausgedehnten Räumlichkeit bestehen könne, vielmehr zu dieser nur als dasjenige Höhere sich verhalte, welches die Beschaffenheit des Niederen mit Ausschluß der Imperfection des Niederen in sich fasse.

---

et essentiae, licet tamen ipsa subsit voluntati angeli, ut posset non semper habere illum locum, sed majorem vel minorem, non sequitur inconveniens. L. c., n. 14.

[1] Angelus potest esse in aliquo loco, puta pedali. Faciat igitur se in extremis hujus loci, non exhibendo se praesentem medio, quia non est ibi ut forma, nec aliquo alio modo, qui videatur necessario requirere praesentiam totius; igitur erit in duobus locis non continuis. 2 dist. 2, qu. 7, n. 1.

[2] Angelus ex se limitatus est ad naturam et proprietates naturales; sed ad passionem accidentalem, sive ad respectum, qualem dicit ubi, non oportet ipsum esse limitatum ad unum adaequatum omnino, ita quod impossibile sit ipsum habere duo talia, licet forte virtute naturali sit limitatus ad unum adaequatum. L. c., n. 2.

[3] Patet de anima in manu dextera et sinistra, quae anima non distat a se, et tamen manus distat a manu. Ita Deus non distat a se, tamen aliqua distant inter se illa, quae cum illo sunt hic et Romae. Ibid.

[4] 2 dist. 2, qu. 2.

Wie der Engel als indivisible Substanz über die theilbare ausgedehnte Räumlichkeit der sichtbaren Weltdinge hinausgerückt ist, so kann auch an sein Dasein und Wirken nicht der Maßstab der Zeit angelegt werden, sofern diese einen Unterschied zwischen Prius und Posterius in sich schließt. Man sagt wohl, es sei denkbar, daß ein Engel später als der andere geschaffen werde, somit auch im Bereiche der Engelwelt ein Prius und Posterius Platz greife; damit ist jedoch über das Esse der geschaffenen Engel noch nichts gesagt, und nicht erwiesen, daß im Esse jedes Einzelnen ein Prius und Posterius statthabe.[1] Wie der vom Engel eingenommene Ort ein untheilbares Ubi ist, so die Dauer des Engelwesens ein untheilbares Nunc, welches mit seiner Existenz zusammenfällt. Diese ist, weil über den Fluß der Zeit hinausgerückt, ihrer Natur nach eine äviterne Existenz. In das Aevum als ein den flüchtigen Moment überdauerndes Beharren sind ja, wie wir im kosmologischen Abschnitte sahen, bereits die Existenzen der wandelbaren Erdendinge kraft ihrer beharrenden Wesensformen hineingerückt;[2] der Unterschied zwischen ihnen und den Engeln ist dieser, daß letztere dem Flusse der Zeit völlig entrückt sind, daher an ihre Existenzen in keinerlei Weise das Maaß irdischer Dauer angelegt werden kann. Ihre gottgesetzte Existenz ist sich selber das Maaß ihrer

[1] 2 dist. 2, qu. 1, n. 25.

[2] In entibus ista se habent secundum quemdam ordinem: Primo fluxus formae; secundo forma, secundum quam est actualiter fluxus; tertio forma secundum quam potest esse fluxus partis post partem; quarto permanens in quo non est natus esse fluxus partium, tamen necessario habet formam consequentem, in qua natus est esse fluxus; quinto illud in quo nec esse potest fluxus, nec in aliquo antecedente ipsum naturaliter. Primum essentialiter mensuratur tempore, quia contra rationem ejus formalem est permanentia, vel quod aliqua pars ejus maneat eadem; sed ratio ejus requirit partem ejus succedere parti. Quintum omnino invariabiliter manet idem dum manet, et ideo nullo modo mensuratur tempore, nec secundum se totum nec secundum partem ejus, nec etiam mensuratur tempore per accidens. Quartum non mensuratur tempore per se, nec secundum ipsum est proprie quies, quia non est natum moveri, quiescit tamen per accidens, quia quies est secundum aliquam formam necessario consequentem illam. Secundum et tertium est eadem forma, licet secundum diversam dispositionem accepta, et secundum illam uno modo acceptam est actu motus, et secundum alium modum acceptam est actu quies. De ista forma potest dici, quod licet non habeat esse actu variatum, quando est quies secundum ipsam, habet tamen esse variabile, et ideo nunquam mensuratur aevo, quamvis non sit actu. 2 dist. 2, qu. 4, n. 9.

Dauer, wenn schon überhaupt von einem Maaße die Rede sein soll; denn meßbar ist doch nur das quantitativ Bestimmte, die Engelwesen sind aber als unkörperliche Wesen der quantitativen Bestimmtheit entrückt.[1]

Die Existenz des Engels ist jedem geschöpflichen Maaße derselben in ihm und außer ihm entrückt; so wenig in ihm selber zufolge der Einfachheit seines Wesens ein von seiner Existenz verschiedenes Dauermaaß derselben angenommen werden kann,[2] eben so wenig kann es ein durch eine höhere oder höchste Engelnatur repräsentirtes Dauermaaß aller ihr untergeordneten englischen Existenzen geben.[3] Erstlich würde die höchste, alle anderen englischen Existenzen mensurirende englische Existenz selber ohne Maaß sein, also über die Engel hinaufgerückt werden, die unterste und letzte derselben aber, weil ihr Aevum durch die nächst höhere gegeben wäre, selber kein Aevum mehr sein, also unter die englischen Existenzen hinabgedrückt werden. Ferner widerspricht es insgemein der Natur des englischen Wesens, ein geschöpfliches Maaß außer sich zu haben, weil es überhaupt nicht meßbar ist, also jenes Certius, an dessen Maaß seine Existenz als Minus certum zu halten wäre, nicht vorhanden ist. Duns Scotus erklärt sich demzufolge entschiedenst gegen eine analogische Verdeutlichung der inneren Verhältnisse des Engelreiches durch die Ordnung der sichtbaren Welt, da die im Engelreiche bestehenden Abstufungen nicht auf natürlichen Seins- und Wesensunterschieden, wie im sichtbaren Kosmos, sondern auf Gnade und freiem Willensgebrauche beruhen. Es erscheint ihm daher als eine ungerechtfertigte Herabziehung der Engelwelt in die Ordnung der sichtbaren Natur, wenn man nach Analogie der letzteren, in welcher der Motus primus durch die Zeit als allgemeine Mensur alles Bewegten mensurirt wird, für die Engelwelt ein vom obersten Engel unterschiedenes Aevum als Mensur der Aeviternität derselben und aller anderen Aeviternitäten des Engelreiches postulirt. Mag man

[1] 2 dist. 2, qu. 2, n. 11.

[2] In actuali existentia angeli non oportet quaerere aliquam mensuram intrinsecam aliam a natura rei mensuratae, quia ibi nihil est aliud realiter a natura rei mensuratae; mensura autem ex natura rei aliud est a mensurato . . . nec existentia videtur posse mensura sui ipsius sicut in aliis. Quantitas enim ut distincte cognita potest esse mensura sui ipsius secundum partes suas confuse cognitas. Non est ita hic, cum ista existentia sit indivisibilis, in qua non possunt concipi partes confuse, quia non habet in se partes simpliciter. Ibid.

[3] 2 dist. 2, qu. 3.

die Zeit mit der Bewegung identisch setzen oder nicht, immer muß die Zeit als Maaß von der Bewegung, die durch die Zeit gemessen wird, unterschieden werden,[1] während in dem äviternen Engelwesen Aeviternität und Existenz desselben schlechthin zusammenfallen.

Duns Scotus nimmt in diesen Erklärungen über Identität des Aevum mit der Existenz der Engelwesen Stellung gegen Bonaventura und Heinrich von Gent, welche, obschon jeder in anderer Weise, den Gedanken des Aevum als Maaßes der englischen Existenz festhielten. Bonaventura nahm eine Aufeinanderfolge formaliter verschiedener Nunc in der äviternen Existenz des Engels an, und unterschied demzufolge das theilbare Aevum des Engelwesens von der untheilbaren Existenz des Engels; er faßte demnach das Aevum nach Analogie der Zeit, die in einer Aufeinanderfolge von Momenten verläuft, und betrachtete diese äviterne Zeit als Dauermaaß der englischen Existenz. Heinrich von Gent sah wohl das Aevum als etwas Untheilbares an wollte aber dasselbe doch in die Kategorie der Quantität einbezogen wissen, da es nicht bloß divisible, sondern auch indivisible Quanta gebe, deren Zahl in Bezug auf die äviternen Engel mit der Zahl der Engel zusammenfalle, so daß die untheilbaren Aeva der Engel zählen so viel heiße, als die Engel selber zählen. Scotus sieht in Heinrich's Ansicht nicht eine Verbesserung jener Bonaventura's, sondern bemängelt außer dem von Bonaventura begangenen Fehler, ein vom Engelwesen unterschiedenes Maaß seiner Existenz anzunehmen, auch noch Widersprüche, an welchen Heinrich's Ansicht vom Aevum leide, indem er es durch die Zeit begränzt werden lasse, was zur unabweislichen Folge habe, daß auch er die an Bonaventura bekämpfte Succession der Dauermomente der äviternen Engelexistenz anerkennen müsse.[2] Da man zur Erhärtung einer Denknothwendigkeit dieser Succession sich auf

[1] Primus motus mensuratur tempore, quia vel motus ponitur aliud tempore; vel ponendo tempus idem esse motui, potest ille motus mensurare se, non quidem primo, sed secundum partem, quae nota est nata mensurare totum, sicut dicit Philosophus 4 Physic. tempus mensurare ipsum motum in determinando quemdam motum, qui postea mensurabit totum motum. Neutra tamen ratio potest esse in proposito, quia non aliquid in aeviterno primo aliud ab existentia sua, nec ipsa existentia sua est quanta, ut mensurare possit se ipsam secundum aliquam partem sui. L. c., n. 4.

[2] Videtur contradicere sibi, quia si in aeviterno non est successio, sequitur, quod esse quod habet in praesenti nunc, habeat in sequenti nunc; sed esse angeli, quantum ex se, habet terminari, sicut dicit expresse (Henri-

Aristoteles berief, so unternimmt Duns Scotus zu zeigen, daß diese Berufung nicht stichhältig sei.[1] Aristoteles soll im vierten Buche seiner Physica lehren, daß das Nunc seiner Wesenheit nach (secundum substantiam) als ein dieselbiges verharre im Verlaufe der Zeit, obwohl es secundum Esse in jedem Momente ein anderes sei; darin reflectire sich das Verhältniß des Nunc als Dauermaaßes der englischen Existenz zu den aufeinanderfolgenden Momenten dieser Existenz. Aristoteles weiß jedoch nichts von einem in steter Dieselbigkeit verharrenden Nunc;[2] er sagt vielmehr, daß das Nunc nach demjenigen, was durch das Nunc hindurchgehe, sich bestimme, weil wir in Folge dieses Hindurchgehens ein Prius und Posterius in der Bewegung, und damit auch in der Zeit unterscheiden;[3] dieß bezieht sich aber sicher nicht auf das Mobile seiner Substanz nach, sondern auf das Mobile, sofern es unter stets veränderten Zuständen erscheint; auf die Substanz des Mobile hat das Prius und Posterius der Bewegung gar keinen Bezug; also kann auch nicht durch ein der Substanz nach als Dieselbiges beharrendes Nunc ein Prius und Posterius der Zeit erkannt werden. Aristoteles sagt vom Nunc, daß es nicht ohne Zeit sei, und umgekehrt die Zeit nicht ohne Nunc, wie denn auch die Bewegung nicht ohne Mobile, und dieses nicht ohne Bewegung;[4] da aber nicht vom Mobile seiner Substanz nach, sondern nur sofern es der Veränderung unterliegt, gesagt werden kann, es sei nicht ohne Bewegung, so kann auch von dem ihm entsprechenden Nunc nur, sofern es ein stets anderes ist, gesagt werden, daß es nicht ohne Zeit,

---

cus), et ponit quod aevum in quolibet instanti, quantum ex se est, deficere; igitur si istud aeviternum habeat formaliter esse cum isto nunc, hoc non potest esse secundum illud idem esse, quia illud esse habuit terminari cum illo nunc, secundum illos; igitur oportet, quod alio esse sit cum isto nunc secundo, vel eodem iterum posito. 2 dist. 2, qu. 1, n. 12.

[1] 2 dist. 2, qu. 2, n. 4 ff.

[2] Vgl. Aristot. Physic. IV, p. 220. a, lin. 14 ff.: τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον ἀεὶ ἕτερον· ὁ χρόνος ἀριθμὸς οὐχ' ὡς τῆς αὐτῆς στιγμῆς, ὅτι ἀρχὴ καὶ τελευτή, ἀλλ' ὡς τὰ ἔσχατα τῆς αὐτῆς μᾶλλον . . . οὐδὲ μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινησεως, ὥσπερ οὐδ' ἁι στιγμαὶ τῆς γραμμῆς . . . ᾗ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν· ᾗ δὲ ἀριθμεῖ, ἀριθμός.

[3] Vgl. Aristot. Physic. IV, p. 219. b, lin. 22 ff.: τῷ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει·τῷ γὰρ φερομένῳ γνωρίζομεν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἐστιν.

[4] L. c., lin. 33 ff.

und die Zeit nicht ohne Nunc sei. Wie sollte auch ein untheilbares Nunc in den wechselnden Fluß verschiedener Esse auseinandergehen können, die für diesen Fall als lauter Indivisibilia gedacht werden müßten, während doch Aristoteles an einem anderen Orte[1] ausdrücklich lehrt, daß das Untheilbare nicht bewegt werden könne, indem seine Bewegung die denkunmögliche Durchschreitung einer unendlichen Zahl von Punkten einer endlichen Linie in einer unendlichen Zahl von Momenten einer begränzten Zeit involviren würde. Das bisher Gesagte besteht indeß nur aus Folgerungen, die aus den einschlägigen Aeußerungen des Aristoteles gezogen werden. Mit diesen Folgerungen hat man sich aber nach Duns Scotus zu begnügen, da Aristoteles eine directe Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage,[2] ob das Nunc als Dieselbiges im Flusse der Zeit verharre, eben so wenig gebe, als auf die derselben vorausgeschickte frühere Frage, ob die Zeit wirklich sei; in dem einen und anderen Falle ist seine Ansicht nur auf indirectem Wege zu ermitteln.

Keinerlei Berufung auf Aristoteles kann statthaben in der weiter von Heinrich von Gent[3] u. A. geäußerten Ansicht, daß das Maaß der Thätigkeiten der Engelwesen im Tempus discretum gegeben sei, dessen Begriff, wie sie selber zugeben, dem Aristoteles völlig unbekannt ist. Sie sagen aber, Aristoteles habe diesen Begriff deßhalb nicht gekannt, weil er die himmlischen Intelligenzen als Götter angesehen habe, für deren Thätigkeiten er natürlich nicht die Zeit zum Maaße nehmen konnte. Das Tempus discretum soll die dem Flusse der irdischen Zeit entrückten Momente der englischen Thätigkeit bezeichnen, deren jeder ein untheilbares Ganzes constituirt, und in Bezug auf seine Dauer kein Proportionsverhältniß zu den Momenten der irdischen Zeit zuläßt, sondern nur zu dieser selber, sofern nämlich in den englischen Thätigkeiten ein geordnetes Nacheinander angenommen werden muß. Duns Scotus erklärt es für unzulässig, irgend eine Art von Zeit zum Maaße der englischen Thätigkeit zu machen.[4] Das Denken

---

[1] Physic, VI, c. 10.

[2] Siehe Aristot. Physic. IV, p. 218. a, lin. 8—10.

[3] Quodlib. XII, qu. 8.

[4] 2 dist. 2, qu. 4, n. 4 ff. — Gegen den Begriff des Tempus discretum wird l. c. speciell bemerkt: Quod ponitur unum nunc illius temporis necessario coexistere pluribus instantibus temporis nostri, videtur esse fuga, et propter hoc poni videtur, ne concedatur, tempus nostrum esse discretum; quia si

des Engels muß denselben Modus manendi haben, welchen seine Existenz hat, also das Aevum oder die Existenz des Engels zu seinem Maaße haben. Allgemein wird zugestanden, daß der Actus beatificus des Engels das Aevum zum Maaße habe; dieser Act ist aber gemeinsames Product der Gnade und des Engels, dessen Wirken mit jenem der Gnade in Einen Act zusammenfließt, so daß das Aevum zugleich auch Mensur der natürlichen Thätigkeit des Engels ist.

Die Thätigkeiten des englischen Geistwesens sind Thätigkeiten des Intellectes und des Willens. Objecte der Intellectionsthätigkeit sind das eigene Selbst, Gott und die creatürlichen Dinge außerhalb des eigenen Selbst. Duns Scotus[1] ist mit Thomas Aquinas darin einverstanden, daß der Engel sich unmittelbar durch seine eigene Essenz Object der Erkenntniß ist, mißbilliget aber die Fassung, welche Thomas diesem Gedanken gibt; Thomas fasse die unmittelbare Selbsterkenntniß des Engels in zu passiver Weise auf, indem er den Act des Erkennens ausschließlich als eine Wirkung des unmittelbaren präsenten Objectes erscheinen läßt, woraus weiter noch eine andere Unrichtigkeit folgen würde, daß nämlich der Engel eine ununterbrochen fortdauernde actuelle Erkenntniß seiner selbst haben müsse. Nach Duns Scotus ist der Intellect die thätige Mitursache der Erzeugung der Intellection seiner selbst, und kann dieß leichter sein, als in dem Falle, wo ihm das Erkenntnißobject nicht durch sich selbst, sondern bloß durch eine Species intelligibilis präsent ist. Wenn er im letzteren Falle die Erkenntniß als thätiger zu actuiren vermag, um wie viel mehr in ersterem Falle. Gott soll der Engel nach Thomas' Lehre aus seinem eigenen Wesen, als dem Bilde Gottes, erkennen; Duns Scotus[2] hält diese Art der Erkenntnißvermittelung nicht für zureichend, indem das Bild, welches der Engel solcher Art von Gott hat, ihm nicht den Gegenstand selber darstellt, dessen Erkenntniß sonach durch discursive Denkthätigkeit ermittelt werden müßte, während Thomas diese dem Engel

instantia illius temporis praecise coexisterent instantibus temporis nostri, tunc sequeretur, quod sicut illud tempus est discretum, ita nostrum tempus esset discretum, et hoc fugiendo videtur poni, quod oporteret unum instans illius temporis coexistere multis partibus temporis nostri. Quod autem hoc non sit necessarium, probo, quia quotcunque intelligibilia possum ego intelligere in aliquo tempore, tot intelligibilia vel plura potest angelus intelligere in eodem tempore distincte etc.

[1] 2 dist. 3, qu. 8.

[2] 2 dist. 3, qu. 9.

abspricht, abgesehen davon, daß die discursive Denkthätigkeit nur auf Grund einer schon vorhandenen Notitia simplex des Objectes vor sich gehen könnte. Nach dem Dafürhalten des Duns Scotus muß dem Engel schon im Momente der Erschaffung eine distincte Erkenntniß Gottes concreirt worden sein,[1] die freilich vor dem Gelangen zur Anschauung Gottes nur eine abstractive Erkenntniß sein kann.[2] Man kann diese Erkenntniß einerseits eine natürliche, andererseits eine übernatürliche nennen — übernatürlich, sofern sie der Engel nicht aus sich selber hat, natürlich, sofern sie nicht unter die Güter der Gnade und Glorie gehört. Eine solche concreirte abstractive Erkenntniß muß dem Engel auch in Bezug auf die geschöpflichen Wesenheiten außer ihm zuerkannt werden, gleichviel ob dieselben wirklich existiren oder nicht[3] — ja auch in Bezug auf seine eigene Wesenheit, die er nicht beständig anschaut, also nicht beständig intuitiv erkennt. Eine intuitive Erkenntniß hat der Engel von Allem, was sich ihm in der Actualität seiner Existenz präsentirt; in dieser Weise können sich ihm Gott, sein eigenes Selbst und die Wesenheiten der Dinge außer ihm präsentiren. Die Möglichkeit einer intuitiven Apprehension der Dinge außer ihm erklärt sich daraus, daß der Engel gleich dem Menschen einen Intellectus possibilis und Intellectus agens hat.[4] Man kann ihm den Intellectus agens nicht absprechen, ohne ihn einer Vollkommenheit zu berauben, die der intellectiven Menschenseele nicht fehlt; der Intellectus agens involvirt aber durch sich selbst das Vorhandensein des Intellectus

[1] Diese distincte Erkenntniß muß dem Engel als besonderes Geschenk verliehen werden, da er sie aus der Erkenntniß seiner selbst nicht entwickeln könnte: Nullum objectum facit distinctam notitiam alterius objecti, nisi includat in se virtualiter illud aliud objectum; quia unumquodque sicut se habet ad esse, sic ad cognosci; quod igitur non includit aliud virtualiter in entitate, non includit illud in cognoscibilitate; sed essentia angeli non includit virtualiter essentiam divinam sub illa ratione distincta, igitur non est ratio cognoscendi eam distincte sub aliqua ratione. L. c., n. 5.

[2] Potest esse aliqua cognitio objecti, secundum quod abstrahitur ab omni existentia actuali; et potest esse aliqua ejus, secundum quod existens et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali. . . . Primam voco abstractivam, quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahitur ab actuali existentia et non existentia. Secundam, scil. quae est quiditatis rei secundum ejus existentiam actualem vel quae est praesentis secundum talem existentiam voco intuitivam. L. c., n. 6.

[3] 2 dist. 3, qu. 10, n. 15 f.

[4] 2 dist. 3, qu. 11, n. 4 ff.

possibilis als seines denknothwendigen Correlates. Zudem läßt sich nur unter dieser Voraussetzung die dem Engel nicht abzusprechende Erkenntniß der Einzeldinge als solcher erweisen. Man kann nicht annehmen, daß ihm die Erkenntniß derselben concreirt sei, weil die Zahl derselben unendlich ist, und somit eine unendliche Zahl von Species in ihm vorhanden sein müßte.[1] Und gesetzt, es wären ihm diese Species concreirt, so wäre er zur Ermittelung der actuellen Evidenz der ihnen entsprechenden Objecte abermals an die intuitive Wahrnehmung dieser Objecte angewiesen. Die Superiorität des Engels über die intellective Menschenseele bleibt durch die ihm concreirten abstractiven Erkenntnisse der Dinge außer ihm gewahrt; der Einwand, daß die intuitive Erkenntniß der sinnlichen Außendinge nur durch das dem Engel fehlende sinnliche Vorstellungsvermögen vermittelt werden könnte, entfällt durch den Hinweis auf den Stärkegrad des dem menschlichen Intellecte an Kraft überlegenen englischen Intellectes.[2] Man ersieht aus dem Gesagten, daß Duns Scotus Engel und Menschenseele dadurch einander näherbringt, als bei Thomas der Fall ist, daß er einerseits dem Engel die Erkenntniß der Singularia als solcher als natürlichen Gegenstand seiner Erkenntniß vindicirt, andererseits dem Intellecte in der Erkenntniß der Außendinge einen höheren Grad von Activität zuschreibt, als demselben nach seinem Dafürhalten von Thomas eingeräumt wird.

Auch in der Lehre von den Willensthätigkeiten der Engelwesen macht Scotus sofort seinen Gegensatz zu Thomas geltend. Beide halten gegen Petrus Lombardus an der gemeingiltigen Lehre fest, daß die Beseligung der Engel als Lohn ihrer vorausgegangenen Willensbethätigung zu verstehen sei. Während aber Thomas den Unterschied des Standes vor und nach der Beseligung von den Unterschieden des Gnadenmaaßes abhängig macht, will Scotus den Unterschied von der Willensdisposition abhängig gemacht sehen, die vor Erlangung des Seligkeitslohnes mutabel war, während sie in Folge jenes Lohnes eine

[1] L. c., n. 11 f.

[2] Quod est medium virtuti minori, non est vel non oportet esse medium majori. Exemplum, si aliquod calidum aliquid calefaceret, possit esse ita debile in calefaciendo, quod nunquam induceret decem gradus caloris, nisi prius induceret duos vel quatuor vel sic, aliud vero posset esse ita virtuosum, quod induceret in primo actu calorem in decimo gradu, et tunc non esset sibi medium aliquis gradus infra decem, qui tamen erat medium virtuti minori. L. c., n. 7.

unwandelbare, Gott zugewendete geworden ist.[1] Er will weiters die Ansicht des Thomas, welche auch Anselm's[2] Auctorität für sich hat, daß nämlich alle Engel im Stande der Gnade geschaffen worden seien, nicht geradezu bestreiten; er spricht sich aber dagegen aus, daß mit Thomas nur zwei Morae unterschieden werden sollten, diejenige, während welcher sie in Gnade Verdienende waren, und jene andere dieselbe begränzende, in welcher sie kraft der erworbenen Beseligung in den Stand der Impeccabilität erhoben wurden. Es ist nicht denkbar, wie die Engel, an das Ende der ersten Mora gelangend, der Gnade noch sollten ein Hinderniß setzen können, da der abschließende Moment der ersten Mora zugleich auch schon der Beginn der Beseligung wäre;[3] es müssen also mindestens drei Morae angenommen werden, erstens jene des Gesetztseins Aller in der Gnade, zweitens jene des Verdienens oder Mißverdienens, drittens jene des Anlangens am Ziele. Die erste und zweite dieser drei Morae müssen auseinandergehalten werden, weil Gnade und Schuld nicht zugleich bestehen können. Noch besser aber werden vier Morae gesetzt, indem den genannten drei Morae ein Esse in puris naturalibus vorausgehend angenommen wird. So wäre dann die zweite Mora jene der Begnadung, deren Erweisungen ein Theil der Engel sich willig hingab, ein anderer aber sich verschloß; in der dritten Mora verharrten die Einen im Guten, die Anderen verhärteten sich im Bösen; in der vierten Mora gelangten Beide am Endziele ihres entgegengesetzten Strebens an. Diese vier oder drei Morae dürfen zufolge des bereits früher Gesagten nicht als verschiedene Momente des Tempus discretum genommen werden; sie können nur unterschiedene Nunc des Aevum sein, welche sich indeß zu unserem Tempus continuum theilweise in's Verhältniß setzen lassen.[4] Die zweite Mora kann,

---

[1] 2 dist. 5, qu. 1, n. 3.

[2] De casu diaboli, capp. 12 et 16.

[3] Confirmatur: Homo in tota sua vita existens in merito in instanti mortis non potest demereri nec ponere obicem, quin praemietur; meruit enim, ut tunc daretur sibi impeccabilitas, ne tunc posset ponere obicem; et ideo de merentibus per totam moram viae non potest dici, quod ille in instanti remunerationis ponat obicem, et ille non. Hoc enim videtur ponere, quod instans praemii non sit terminus, sed quod tunc sit in via; aut saltem ille qui potest ponere obicem, est in via, et irrationaliter videtur ponere obicem. 2 dist. 5, qu. 1, n. 6. — Vgl. auch 2 dist. 5, qu. 2, n. 14 ff.

[4] Ultima mora, scil. existendi in termino, correspondet toti tempori post instans primum beatitudinis bonorum et damnationis malorum. Mora

gleichviel wie ihr Verhältniß zu unserem Tempus continuum bestimmt werde, an sich betrachtet als Nunc des Aevum kaum für einen untheilbaren Moment genommen werden, weil sowohl im Verhalten der sündigenden Engel[1] als auch in jenem der sich bewährenden[2] eine Succession von Acten gedacht werden muß. Die Mehrheit sündiger Acte ergibt sich als Folge eines genetischen Processes, welchen Scotus an die Stelle des Einen, nach Thomas zur Selbstentscheidung nothwendigen Actes treten lassen muß, weil er durchwegs den Engel dem Menschen näher rückt, und denselben mit Ausnahme der grobsinnlichen Leidenschaften seinem Wesen nach aller psychischen Vitiositäten des Menschenwesens fähig hält.[3]

Demzufolge muß auch der Zustand des gefallenen und im Bösen verhärteten Geistes bei Scotus dem menschlich Bösen näher gerückt erscheinen, als bei Thomas, und weiter auch bei Heinrich von Gent der Fall ist. Nach Thomas ist der gefallene Engel durch die unwandelbare Verkehrtheit seines intellectiven Habitus unwandelbar an's Böse gefesselt; Heinrich faßt das diabolisch Böse als die absolute Verkehrtheit des Willens, die bei dem des höchsten und vollkommensten Grades der Freiheit sich erfreuenden reinen Geiste als Folge des Mißbrauches derselben eintreten muß. Nach Duns Scotus ist die Verstockung oder unmittelbare Verhärtung im Bösen kein specifisches Merkmal der diabolischen Bosheit, da sie auch den zum unseligen Sein vollendeten

---

tamen prima, in qua erant uniformes, potest poni coexstitisse instanti nostro vel parti temporis nostri. Et secundum hoc consequenter oportet ponere de secunda mora. Si enim prima mora coexistit tempori et ultimo instanti ejus, igitur secunda mora non habuit aliquod primum instans in tempore nostro correspondens sibi ... sicut non est dare primam mutationem in motu continuo ex 6. Physic. 2 dist. 5, qu. 1, n. 8.

[1] Angeli mali peccaverunt pluribus peccatis diversae speciei, et non habuerunt simul omnes actus illos; igitur habuerunt unum post alium, et in tota mora, in qua habuerunt actus istos, fuerunt in via; alioquin actus eorum posteriores non fuissent demeritorii, sed quasi poenae existentium in termino. L. c. n. 9.

[2] Angelis bonis pro magno merito ascribitur, quod vicerunt proelium tentationis Apoc. 12, 7 sq. Si praecise esset unum instans, in quo mali demeruerunt et boni meruerunt, in illo non fuisset ista pugna, nec victoria tentationis, et ita non ascriberetur ista victoria eis in laudem et excellens meritum eorum. Ibid.

[3] Vgl. das Nähere hierüber in unserer Abhandlung über Psychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus. S. 14.

Menschenseelen eigen ist; es muß also eine gemeinsame Grundursache dieses Zustandes der verworfenen Geister und Menschenseelen aufgewiesen werden, die natürlich nicht in der specifisch nur den reinen Geistwesen eignenden Wesensbeschaffenheit gesucht werden kann. Es streitet ferner gegen den Begriff des Willens, denselben in sein gerades Gegentheil verkehrt werden zu lassen; ein Wille, der seiner Natur nach nur mehr Böses soll wollen können, ist eben kein Wille mehr,[1] daher Duns Scotus den Grund der Unbekehrbarkeit des Engels nicht in der Corruption desselben durch die Sünde, sondern in der Versagung der ihm zur Bekehrung nöthigen Gnade findet. Duns Scotus kann nicht umhin, sich die Frage vorzulegen, weßhalb diese Gnade doch nicht dem in der Sünde verhärteten Menschen, so lange er noch dem irdischen Zeitleben angehört, absolut versagt sei; er weiß hiefür keinen anderen Grund anzuführen, als den in Bezug auf die allgemeine Ordnung der Dinge unwiderruflich determinirten göttlichen Willen, nach dessen Beschlüssen den Engeln jene Gnade nicht mehr zu Theil werden soll, während sie dem im Bösen verhärteten Menschen noch zu Theil werden kann.[2] Eine absolute Verböserung des Engels bis zur Auslöschung jeder Spur einer Möglichkeit des Gutseins kann Duns Scotus nicht zugeben. Die passive Receptionsfähigkeit für das Gute liegt in der Natur des Willens als solchen, der dem gefallenen Geiste verblieben ist;[3] das active Vermögen zum Guten ist ihm gleichfalls

---

[1] Voluntas ut prior naturaliter actu suo, non ut existens actualiter sub actu, est causa actus sui, quod est manifestum ex hoc, quod est causa libera actus sui, quae libertas non est ejus, nisi ut prior actu suo, quia ut est sub actu, habet actum ut formam naturalem. Patet etiam, quia aliquid, ut est sub effectu tanquam forma ejus, posterius est; voluntas ergo non aliter se habet in eliciendo actum, nisi aliter se habeat inquantum est prior actu; sed per hoc quod ponitur habere actum inhaerentem sibi, ipsa se non aliter habet inquantum est prior naturaliter actu, quia, licet aliter se habeat, inquantum est sub actu, quantum videlicet ad aliquod accidens, non tamen quantum ad suam naturam, secundum quam est talis actus primus, qui est voluntas; ergo ipsa sub quocunque actu intelligatur, non aliter se habebit in eliciendo actum quemcunque . . . . et ita si prius contingenter egit, per nihil tale in ea postmodum necessario eliciet. 2 dist. 7, qu. 1, n. 5.

[2] L. c., n. 19.

[3] Quod de se receptivum est alicujus rectae volitionis, quamdiu idem in se maneat, non est non receptivum illius; illa autem voluntas fuit aliquando receptiva bonae volitionis, quia ante damnationem potuit meruisse et fuisse beatus. L. c., n. 14.

eigen, obschon dasselbe ohne Mitwirkung der ihm absolut versagten Gnade aus sich allein zum wirklichen Wollen und Wirken des Guten schlechthin unzureichend ist.[1] Er kann also das Gute als solches nicht wollen und wirken, obschon er Verschiedenes, was materialiter gut ist, und in dessen Wollen und Begehren es nicht auf die Güte des Willens und der Gesinnung ankommt, wollen und begehren kann.

Das Bemühen, Engel und Menschenseelen einander näher zu rücken, gibt sich auch in den Erörterungen des Duns Scotus über die Organisation des Engelreiches kund.[2] Nach Thomas, der in der Materie das Princip der Individuation sieht, constituirt jeder Engel eine besondere Species für sich; Duns Scotus besteht darauf, daß auch im Engelreiche eine Mehrheit von Individuen innerhalb derselben Species möglich sei, und begründet dieß unter Anderem daraus, daß nach Thomas' eigener Lehre die intellectiven Menschenseelen, obschon reine Formwesen, eine numerische Vielheit innerhalb derselben Species constituiren. Wenn jeder Engel eine besondere Species wäre, so wäre es unmöglich, den einzelnen Engel sub ratione universalis zu denken, und er würde Gott gleichzustellen sein, dessen Wesen sich gleichfalls nicht sub ratione universalis denken läßt. Nun sagen freilich die Gegner, daß eben aus der Plurificabilität der Qualität des Engels eine Unendlichkeit dieser Quidität folgen würde, weil die numerische Vielheit als solche keine Grenze habe. Diese Einwendung involvirt einen falschen Begriff von der Natur des unendlichen Wesens, welches gerade wegen seiner Unendlichkeit nur Eines sein kann, während umgekehrt jede Wesenheit, die nicht Actus purus ist, zufolge dessen, daß sie nicht Actus purus ist, plurificabel ist.[3]

---

[1] Angelus non habet totale principium activum ad agendum talem actum, nec est principale partiale principium activum, in cujus potestate sit producere reliquum principium activum partiale in esse et amovere impedimentum visus sui, et sui principii ad eliciendum actum et effectum communem eorum. L. c., n. 15.

[2] 2 dist. 3, qu. 7.

[3] Omnis natura, quae non est de se actus purus, potest secundum illam realitatem, secundum quam est natura, esse potentialis ad illam realitatem, quae est haec natura; et sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita sibi non repugnant quotcunque tales entitates; et ita potest in quotcunque talibus inveniri. In eo tamen, quod est necesse esse ex se, est determinatio naturae ad esse hoc, quia tantum est, quantum potest esse. L. c., n. 5.

Die Einordnung aller Engelwesen in Eine Species schließt nicht das Verhältniß der Ueber- und Unterordnung der einzelnen Engelwesen in ihren Verhältnissen zu einander aus. Der höhere Engel erleuchtet den niederen, d. h. er wirkt in demselben jene Gedanken, welche ihm durch Offenbarung vermittelt worden sind. Es gehört zur göttlichen Ordnung des Engelreiches, daß die auf Offenbarung beruhenden Erkenntnisse durch Engel der höheren Ordnungen jenen der niederen Ordnungen mitgetheilt werden. Alle Engel schauen zwar unmittelbar in das ewige Wort als die göttliche Quelle ihrer Erleuchtungen; aber der höhere Engel kann den niederen veranlassen, bestimmte Wahrheiten im ewigen Worte zum Gegenstande besonderer Schauung zu machen.[1] Das Vermögen der geistigen Einwirkung eines Engels auf den anderen kann nicht in Abrede gestellt werden. Denn was eine wirkende Natur in sich selbst hervorzubringen vermag, vermag sie auch in einer von ihr unterschiedenen Natur derselben Art zu causiren.[2] Die räumliche Distanz zwischen zwei Engelwesen ist kein Hinderniß der geistigen Einwirkung des einen auf den anderen. Ein Hinderniß der bezeichneten Art kann nur vorhanden sein, wenn entweder Medium und Terminus der Wirkung gleicher Beschaffenheit sind, oder wenn das Agens zwei active Formen hat, deren eine zur anderen sich als Naturaliter prius verhält, und auf das Medium wirkt, während die Forma naturaliter posterior auf das Endziel der Action zu wirken

[1] Sicut cognitio Verbi est mere supranaturalis, ita quod non subest causalitati alicujus causae, sic nec etiam visio alicujus in Verbo; tamen angelus superior illuminando inferiorem potest dispositive agere, ut aliquid videat in Verbo. Nam illa auditio disponit, ut audiens convertat se ad intellectum loquentis et ibi videat illud, de quo loquitur loquens; et ista visio est aliquo modo perfectior illa auditione et ulterius disponit ad hoc, ut angelus videns prius in angelo videat idem in Verbo, quia si desideret illud, quod ibi videt sicut in speculo imperfecto videre, in speculo perfecto videbit gaudens et tunc perfecte illuminatur. 2 dist. 9, qu. 2, n. 25.

[2] Probatio: Quia extrema proportionis activi et passivi sunt universalissima abstracta a quocunque activo et a quocunque passivo; et ista proportio inest particularibus sub utroque extremo per rationem communem et per consequens extremis. Angelus in se habet actum primum cognoscendi *A* et speciem et quaecunque ponuntur necessaria ad cognitionem, et per consequens per illud, quod habet, potest facere intellectum suum in actu secundo, causando in se intellectionem *A* sicut effectum; sequitur igitur, quod in intellectu alterius passivo, qui est ejusdem rationis cum intellectu suo, potest hoc causare. L. c., n. 15.

hat.[1] Keines von beidem hat im gegebenen Falle ſtatt.[2] Auch in der Welt der Körper hat eine generative Wirkung in die Ferne ſtatt, und bei Körpern, deren Oberflächen ſich berühren, kann von einem Körper eine Wirkung in die Tiefe des anderen ausgehen; der vom Auge entfernte Gegenſtand des Sehens macht ſich durch das Medium hindurch dem Auge vernehmbar. Indem Duns Scotus eine räumliche Diſtanz zwiſchen den mit einander verkehrenden Engeln annimmt, bringt er auch hierin wieder die Engel und Menſchenſeelen einander näher,[3] während Thomas[4] den Geiſtverkehr der Engel über jede räumliche Scheidung hinausgerückt ſein läßt. Duns Scotus iſt indeß darauf bedacht, auch einen von der Rückſicht auf die angenommene räumliche Diſtanz der Engel unabhängigen Beweis der Möglichkeit eines geiſtigen Verkehres zwiſchen ihnen zu bringen.[5] Der Engel niederer Ordnung hat eine unmittelbare intuitive Selbſtkenntniß; um ſo mehr muß er auf dieſelbe Weiſe von dem Engel höherer Ordnung erkannt ſein, weil das dem minder vollkommenen Engel erkennbare Object in noch höherem Grade dem höher locirten Engel erkennbar ſein muß. Exiſtirt nun irgend ein actu intelligibile im Intellecte des niederen Engels, ſo muß es vom Intellecte des höheren Engels in Folge ſeiner intuitiven Apperception des factiſch gegebenen Weſens des niederen Engels gleichfalls apperципirt werden, und in ſeinem Intellecte ſich zum lichten Gedanken ausgeſtalten.

Die allgemeine Bedeutung der Angelologie des Duns Scotus beruht in Beziehung auf ſeine Lehre vom engliſchen Erkennen darin,

---

[1] Exemplum primi est, ut quando sol illuminat partes medii. Exemplum secundi, ut quando sol generat mineram in visceribus terrae vel vermem in terra et illuminat medium interpositum. L. c., n. 16.

[2] Medium enim corporale, quod est inter angelos distantes, neque natum est recipere actionem ejusdem rationis cum angelo distante audiente, nec aliam ejusdem rationis priorem illa; quia angelus loquens nec habet formam virtualiter nec formaliter activam prioris ad illam, quae est locutio. Ibid.

[3] Angelus potest loqui angelo distanti localiter eo modo, quo potest esse in loco; quia si illa corpora distent, in quibus angeli sunt diffinitive, tunc angeli distant localiter suo modo, sicut anima hominis ab anima alterius distat localiter. Report. 2 dist. 9, qu. 3., n. 2. Im Op. Oxon. findet ſich zu 2 dist. 9, qu. 2, n. 18 der Zuſatz: Potest dici, sicut Doctor respondet in Reportatis, quod nimia distantia impedit angeli locutionem; ideo debet esse moderata distantia. Sed quanta determinate? Dico, quod Deus novit. Uebrigens findet ſich das angebliche Citat in der vorerwähnten qu. der Reportata nicht.

[4] 1 qu. 107, art. 4.

[5] 2 dist. 9, qu. 2, n. 19.

daß in derselben die neuzeitliche Ansicht vom speculativen Vernunftdenken des Menschen anticipirt wird. Allerdings geht ihm der neuzeitliche Begriff des Geistes als eines denkmächtigen Wesens, das aus den Tiefen seiner selbst schöpft, vollkommen ab; derselbe kommt bei ihm weder hinsichtlich der Menschenseele, noch auch hinsichtlich des Engelgeistes zur Geltung, weil Duns Scotus überhaupt noch nicht zur Idee des philosophischen Denkens als Selbstdenkens sich erschwungen hat. Er faßt das Denken einzig von Seite der Abhängigkeit desselben von der gegenständlichen Wirklichkeit, und weiß daher den Vorzug des Engels vor dem Menschen nur darin zu finden, daß ersterem die Ideen, oder wie Duns Scotus sich ausdrückt, die abstractiven Erkenntnisse der Species der geschöpflichen Dinge concreirt sind, während dieselben dem menschlichen Intellecte nicht concreirt sind. Daß diese sogenannten abstractiven Erkenntnisse selber auch Intuitionen sind, und solche Intuitionen auch der menschlichen Seele nicht abgehen, liegt außer dem Bereiche seiner geistigen Wahrnehmung. Freilich haben sich jene Intuitionen in der neuzeitlichen speculativen Vernunftauffassung in etwas Anderes umgesetzt; sie sind nicht mehr Erkenntnisse der unmittelbaren gegenständlichen Wirklichkeit selber, sondern centrale Schauungen des Geistes, in welchen die überzeitliche Verknüpfung des in der gegenständlichen Wirklichkeit gegebenen Mannigfaltigen und Verschiedenartigen appercipirt wird. Insoferne sind sie also durchaus nicht geeignet, die Erfahrungserkenntniß zu ersetzen, sie werden vielmehr erst durch den Contact des Geistes mit der Erfahrungswirklichkeit geweckt; sie sind aber andererseits nicht, wie Duns Scotus bei den Engelwesen annimmt, ein accidenteller Besitz des Geistes, nicht dem Geiste concreirt, sondern unmittelbar mit dem Wesen des Geistes als solchen gegeben. Der Unterschied zwischen Engel und Mensch würde in dieser Beziehung nur darin bestehen, daß die centralen Schauungen des Engelgeistes zufolge seiner höheren kosmischen Location ungleich umfassender, weitgreifender, und zugleich auch ungleich heller sind, als in der Menschenseele, für welche die Ideen eben nur Lichtpunkte sind, in welchen sie einen über die irdische Zeitlichkeit hinausgreifenden Standpunkt der Betrachtung der zeitlich-irdischen Erfahrungswirklichkeit gewinnt, und zu welchen sie sich immerfort auf's neue erschwingen muß, um sich selbst und die sie umgebende Wirklichkeit in jene höhere geistige Wirklichkeit zu erheben, welcher das reine Geistwesen seiner Natur nach angehört. Soweit dieser Aufschwung zu einem Verstehen der Dinge

verhilft, welches über die aus der Erfahrung abgezogene Erkenntniß derselben hinausreicht, nennt man das philosophische Denken im Gegensatze zum empirischen, von der Gegenständlichkeit der Dinge abhängigen Denken wesentlich Selbstdenken, welches, soferne es sich um die methodische Begründung desselben handelt, seine Hinterlage wesentlich im speculativen Selbstgedanken des Menschen hat, sofern aus diesem das psychologisch und erkenntnißtheoretisch zu erweisende Vermögen idealer Apprehensionen und Einblicke in das Wesen der Dinge sich erklärt und begründet.

Diese Art speculativer Selbstkenntniß ist abermals etwas von dem, was Scotus[1] unmittelbare Selbstkenntniß der Seele oder des Engelgeistes nennt, durchaus Verschiedenes. Er versteht darunter eine unmittelbare Selbstanschauung des eigenen Wesens, die er dem Engel zuerkennt, der menschlichen Seele aber für dieses irdische Zeitleben abspricht. Er schwankt, ob er den Grund dessen im menschlichen Sündenfalle oder in der Angewiesenheit des Menschen an die sinnliche Erfahrung als die Basis aller seiner weiteren Erkenntnisse suchen soll, entscheidet sich aber schließlich dafür, beide Gründe zugleich als Erklärungsursachen des in dieser Beziehung statthabenden Unterschiedes der Menschenseele vom Engelgeiste anzunehmen. Das Richtige ist wohl dieses, daß der Mensch für dieses irdische Zeitleben allerdings zwar keine unmittelbare Anschauung von seinem inneren Selbst hat, weil insgemein die Anschauung der Wesenheiten der Dinge einem zukünftigen Vollendungsstande vorbehalten ist, daß er aber im Leben dieser Zeit sein inneres Wesen aus der Idee seiner selbst verstehen kann, und soweit dieß für die richtige Erkenntniß seiner sittlichen Daseinszwecke gefordert ist, auch verstehen soll. Demgemäß steht die fortschreitende Vertiefung der philosophischen Erkenntniß in einem solidarischen Zusammenhange mit den sittlichen Aufgaben des zeitlichen Menschheitsdaseins, und man wird nicht umhin können, aus der fortschreitenden Selbstvertiefung des christlichen Gedankens Schlüsse zu ziehen, welche auf eine der Stellung des Duns Scotus zur thomistischen Angelologie geradezu entgegengesetzte Stellungnahme der heutigen christlichen Philosophie als zeitgemäße Fassung ihrer Aufgabe hinweisen. Während Scotus die Engel dem menschlichen Seelenwesen näherzurücken bemüht ist, werden wir die menschliche Erkenntnißfähigkeit über das Niveau,

[1] 2 dist. 3, qu. 8, n. 13.

zu welchem sie im aristotelischen empiristischen Realismus herabgedrückt erscheint, emporzuheben, und in der Macht der idealen Anschauung dem Erkennen der körperlichen Geister einige Schritte näherzurücken haben. Der Abstand zwischen dießseitigem und jenseitigem, menschlichem und englischem Erkennen bleibt noch immer groß genug; ein weltumspannendes und in alle Tiefen der Schöpfungskreise eindringendes Erkennen wird für alle irdische Zeit auch den begabtesten und tiefstdringenden Menschen versagt bleiben, die aus der Tiefe des menschlichen Selbst geschöpfte Erkenntniß menschlicher und göttlicher Dinge aber wird und muß in der fortschreitenden Evolution des christlichen Weltgedankens sich continuirlich erweitern und vertiefen, das Selbstverständniß des in der Idee des Göttlichen sich selbst fassenden Menschen muß in der fortschreitenden Entwickelung des christlichen Gedankens bis zu einem höchsten Grade zeitlich erreichbarer innerer Durchbildung gelangen können.

Eilftes Capitel.

Die Gotteslehre des Duns Scotus.

Der natürliche denknothwendige Begriff, welchen wir zeitliche Erdenmenschen vom göttlichen Wesen als einem von allem creatürlichen Sein unterschiedenen Wesen haben, ist nach Duns Scotus jener des unendlichen Seins. Die Existenz dieses unendlichen Wesens ist für unseren Verstand nicht eine unmittelbar durch sich selber einleuchtende Wahrheit, weil uns der innere denknothwendige Zusammenhang der beiden Notionen: Existenz und unendliches Sein, nicht unmittelbar durch sich selber klar ist. Wir sind also darauf angewiesen, die Denknothwendigkeit jenes unlöslichen Zusammenhanges durch das Mittel einer dritten, von beiden Notionen unterschiedenen Denkvorstellung uns klar zu machen. Dieses Mittel einer demonstrativen Erweisung der Existenz des unendlichen Seins können wir, da Gott für uns kein Gegenstand der Anschauung ist, nicht von seinem selbsteigenen Wesen hernehmen, also die Existenz Gottes nicht durch eine apriorische Schlußfolgerung aus der Beschaffenheit seines Wesens deduciren, mithin nur auf dem Wege einer aposteriorischen Beweisführung erhärten. Hiebei handelt

es sich zunächst darum, das göttliche Sein als ein von allem anderen Seienden unterschiedenes und dasselbe schlechthin überragendes Eines höchstes Sein zu erweisen, und sodann aus eben jenen Gründen, aus welchen die Actualität dieses Einen Höchsten über allem Seienden erwiesen wird, auch die Unendlichkeit desselben abzuleiten.[1] Gott ist ein Höchster über Allem als denknothwendige absolut erste Wirkungsursache, als denknothwendige letzte Zweckursache, als höchste vollkommenste Wesenheit. In jeder dieser drei Beziehungen handelt es sich darum, ihn zuerst als Höchstes, sodann als Ungewirktes, und letztlich als wirklich Seiendes zu erweisen. Die Denknothwendigkeit eines schlechthin Ersten und Höchsten ergibt sich aus der Denkunmöglichkeit eines Regressus in infinitum oder endlosen Zirkels; aus der Denknothwendigkeit eines schlechthin Ersten ergibt sich jene eines schlechthin Ungewirkten, aus dem Ungewirktsein die Actualität des Seins. Das Ungewirktsein involvirt nämlich, weil es das Esse ab alio ausschließt, das Esse a se, dessen Möglichkeit auch schon das wirkliche Statthaben des Esse a se in sich schließt.[2] Die drei Primitates primi effectivi, primi finis und summae eminentiae[3] müssen in einer und derselben Natur geeinigt sein; denn die erste Ursache fällt mit dem letzten Zwecke zusammen, und verhält sich als Supereminens zu allen ihr subordinirten Wirkungsursachen, mit welchen sie nur in äquivoker Weise die Bezeichnung Ursache gemein hat. Ferner können jene drei Primalitäten nur Einmal in Einer Natur geeiniget sein, so daß nicht zwei oder mehrere Naturen dieselbe Einigung darstellen Denn die absolut erste Wirkungsursache, welche zugleich höchste Finalursache und vollkommenste Wesenheit ist, existirt nothwendig aus sich selbst. Gäbe es neben ihr noch eine andere nothwendig aus sich selbst existirende Wesenheit gleicher Art, so müßte sich diese von ersterer auf irgend eine Weise unterscheiden, und es würde sich fragen, ob dasjenige, wodurch sie sich unterscheiden, oder dasjenige, worin sie zusammentreffen, den Formalgrund ihres Nothwendigseins in sich schließe. Im ersteren Falle wäre das Nothwendigsein in jeder der beiden Wesenheiten durch zwei Causas formalas begründet, was undenkbar ist;

[1] 1 dist. 2, qu. 2.

[2] Quia, quod non est a se, non potest esse a se, quia tunc non ens produceret aliquid ad esse, quod est impossibile, et adhuc idem causaret se, et ita non erit in causabile omnino. 1 dist. 2, qu. 2, n. 16.

[3] Vgl. über diese Primitates oben S. 249 f.

im letzteren Falle fiele für jede aus beiden die Ratio formalis des Nothwendigseins hinweg. Ueberdieß verträgt die Ordnung des Universums keine zwei von einander verschiedene vollkommenste Naturen und absolute Zwecke. Die genauere Verdeutlichung und Analyse des denknothwendigen Begriffes der ersten Wirkungsursache bildet den Uebergang zur Nachweisung der Unendlichkeit des göttlichen Seins. Wenn Aristoteles sagt, daß das erste Bewegende in unendlicher Zeit bewege, so ist dieses zwar dahin einzuschränken, daß das Vermögen hiezu im ersten Bewegenden liege; damit ist aber auch schon die intensive Unendlichkeit der ersten Ursache erhärtet, und dieß um so mehr, weil mit dem Vermögen eines unbegrenzten Bewegens jenes einer unbegrenzten unendlichen Wirkungskraft verbunden ist. Das unendliche Wirkungsvermögen des ersten Bewegenden setzt ein geistiges Enthaltensein dessen, was im Bereiche seiner Wirkungsfähigkeit liegt, im ersten Wirkenden voraus, wie überhaupt seine productive Thätigkeit ohne Denken und Wollen undenkbar ist. Dieses Denken und Wollen muß mit der Natur des ersten Wirkenden identisch gedacht werden, woraus sich weitere Anhaltspunkte für die Erweisung der Unendlichkeit des höchsten und ersten Seienden ergeben. Die Intelligibilia nämlich, welche ihrer Zahl nach unendlich viele sind, existiren im göttlichen Verstande actu oder als distinct gedachte, und müssen als solche in ihm existiren, weil dieses distincte Denken derselben die Voraussetzung ihrer Actuirung im außergöttlichen Sein ist. Da der die unendlich vielen Intelligibilitäten umfassende unendliche Verstand mit dem göttlichen Wesen zusammenfällt, so muß dieses selber unendlich sein. Neben und über dem göttlichen Sein als Ens eminentissimum ist ein vollkommeneres Sein nicht möglich; da jedes endliche Sein die Möglichkeit eines vollkommeneren zuläßt, so muß das göttliche Sein unendlich sein. Dasjenige, dessen Wesen es nicht widerstreitet, unendlich zu sein, wäre nicht das Vollkommenste, wenn es nicht unendlich wäre; dem Sein als solchem widerstreitet dieß nicht, weil der Begriff des Seins nicht das Endlichsein involvirt; somit ist das vollkommenste Sein unendlich. Duns Scotus läßt sich bei dieser Gelegenheit auf eine Würdigung des ontologischen Beweises Anselm's für das Dasein Gottes ein,[1] dessen eigentlicher Geistgehalt sich ihm in der Erprobung der Unendlichkeit des

[1] Vgl. hierüber unsere Abhandlung über Psychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus S. 80—82.

göttlichen Seins erprobt. Denn das absolut Größte oder dasjenige, über welches hinaus kein Größeres gedacht werden kann, ist eben das Unendliche. In der That ist die Existenz des absolut Größten nicht bloß denkmöglich, sondern als das durch kein Anderes Verursachte sogar denknothwendig, weil das absolut Größte als bloßer Gedanke vom denkenden Intellecte als dessen Product abhängig wäre. Wir sehen indeß, daß Scotus das Argument Anselm's in dem das erfahrungsmäßig gegebene Sein voraussetzenden Gedanken der ersten ursachlosen Ursache sich vermitteln läßt, also seiner oben ausgesprochenen Anschauung getreu, eine aprioriſche Beweisführung für das Dasein Gottes nicht zuläßt. Er stellt sich nur insoweit auf Anselm's Seite, als ihm dieser ein Gewährsmann für seine Verwerfung der thomistischen Unterscheidung eines Notum in se und Notum quoad nos ist, sowie für die Anerkenntniß dessen, daß die demonstrative Erweisung des Satzes Deus est das Fortschreiten einer im Vermögen jedes geschöpflichen Geistes gelegenen Erkenntniß von einem anfanglich nur potentiellen Erkennen zum actuellen Verständniß der Wahrheit jenes Satzes bedeutet.

Sofern Scotus dem menschlichen Intellecte gegen Thomas wenigstens eine potentielle Apriorität des Gottesgedankens zuerkennt, hängt er mit den ursprünglichen, durch Alexander Halesius und Bonaventura vertretenen Traditionen der Franciscanerschule zusammen, wie weit er auch immerhin vom Geiste derselben sich entfernt, indem er an die Stelle einer angebornen Gottesidee die potentiell dem menschlichen Geiste eignende Nothwendigkeit, Gott zu denken, treten läßt. Alexander[1] unterscheidet zwischen einer angebornen habituellen und einer nachfolgenden actuellen Gotteserkenntniß. Es liege in der Natur der menschlichen Seele, Gott denken zu müssen,[2] und der richtig verstandene ontologische Begriff Gottes schließe die Denknothwendigkeit des göttlichen Seins in sich.[3] Die psychologische Unterlage dieses Aprioriſmus bildet die aus Augustinus entlehnte Unterscheidung zwischen Ratio

[1] Summ. I, qu. 3, mbr. 2.

[2] Inest nobis naturaliter habitus impressus scil. primae veritatis in intellectu, quo potest conjicere ipsum esse et non potest ipsum ignorare anima rationalis. L. c.

[3] Deus enim est id, quo majus excogitari non potest; quod qui bene intelligit, utique intelliget idipsum sic esse, ut nec cogitatione possit non esse. Nequit igitur eum non esse cogitare. L. c.

superior und Ratio inferior,[1] welche auch bei Bonaventura sich findet, aber in Bezug auf die Gotteserkenntniß mehr in illuministischem Sinne verwerthet wird. Denn von einer angebornen Gotteserkenntniß ist bei Bonaventura nicht mehr die Rede; sie wird durch die Macht der lebendigen Gegenwart Gottes als der in den Menschen hineinleuchtenden Wahrheit ersetzt, in deren Lichte Gott aus den Creaturen erkannt wird.[2] Bei Heinrich von Gent ist die mystisch-platonische Anschauungsweise mit scholastisch-empiristischen Elementen versetzt, welche zu einer eigenthümlichen Vermittelung zwischen aprioriischer und aposterioriischer Gotteserkenntniß führen. Heinrich[3] unterscheidet eine doppelte Gotteserkenntniß, die natürliche und die rationale; unter der natürlichen versteht er die unmittelbare seelische Apperception des göttlichen Seins, unter der rationalen die nachträgliche denkende Vermittelung dieser Apperception. Die natürliche unmittelbare Apperception des göttlichen Seins und Wesens durch die Menschenseele gleicht der Apperception des Lichtes durch das menschliche Auge, welches in demselben Alles sieht; Gott ist als die Wahrheit, in deren Lichte Alles erkannt wird, das erste intelligible Object, dessen Erkenntniß sich in der nachfolgenden rationalen Erkenntniß immer bestimmter gestaltet, ohne über den Grad einer gewissen generellen Erkenntniß hinaus sich zu verengern, weil eben die Species propria der göttlichen Wesenheit in der Singularität, d. h. Einzigkeit ihres Seins sich unserem geistigen Blicke entzieht. Dem gegenüber urgirt Duns Scotus in seiner widerlegenden Erwiederung hierauf,[4] daß unser natürlicher Begriff von Gott nicht bloß ein aus allgemeinen

[1] Cognitio in actu duplex est. Una est, cum movetur anima secundum partem superiorem rationis et habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impressum; eo modo quo recolit suum principium per hoc, quod videt se non esse a se, et hoc etiam modo no n potest ignorare Deum esse in ratione sui principii. Alia est, cum movetur anima secundum partem inferiorem rationis, quae est ad contemplandas creaturas; et hoc modo potest ignorare Deum esse, cum scil. per peccatum et per errorem aversa a Deo obtenebratur. L. c.

[2] Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem; et ideo non est necesse ab ipso abstrahi similitudinem, per quam cognoscatur. Nihilominus, dum cognoscitur ab intellectu, intellectus informatur quadam notitia, quae est velut similitudo quaedam non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia natura inferiori, superior tamen anima, quia facit ipsam meliorem. Sentt. I, dist. 3, qu. 1.

[3] Quodlib. IV, 99. 7 et 9.

[4] 1 dist. 3, qu. 2, n. 5 ff.

Attributen geschöpfter, sondern ein quiditativer Begriff sein müsse, was dann möglich ist, wenn das Sein Gottes und der Creaturen in univoker Weise gefaßt werde. Wenn es auch richtig sei, daß Gott nicht als haec essentia erkannt werde, so müssen wir doch einen Begriff von Gott gewinnen können, welcher vor den Attributbestimmungen Ens verum, optimum u. s. w. dieß voraus hat, daß er einen Modus intrinsecus des göttlichen Seins angibt, und dieß ist der Begriff des unendlichen Seins, durch welchen auch jene attributalen Bestimmungen erst zum höchsten Gradus eminentiae als Infinitum verum, Infinitum bonum u. s. w. gesteigert werden. Heinrich bleibe bei dem Gedanken der göttlichen Einfachheit als höchstgesteigerter Summität stehen; dieß sei unzureichend und sogar unrichtig, da die Simplicität sich geschaffenen Wesen mittheilen lasse, nicht so aber die Unendlichkeit. Heinrich wolle, in das Wesen der Creatur eingehend, gleichsam suffodiendo, wie er sagt, auf dasjenige kommen, was Gott eigne, also etwas hinter der Creatur Stehendes von total anderer Beschaffenheit erspüren, ungefähr so, wie das Schaf hinter der sichtbaren Erscheinung des Wolfes, den es zum erstenmale sieht, seinen Todfeind erspürt. Dieses Bild wird von Duns Scotus als durchaus falsch gewählt, falsch verstanden und angewendet erklärt. Ein Schaf würde vor einem anderen Schafe, welches unter Beibehaltung seiner Schafsnatur durch ein Wunder die Gestalt eines Wolfes erhielte, eben so fliehen, wie vor einem wirklichen Wolfe. Hinter der Species der Creatur liegt nicht etwas Gott Eignendes von total anderer Beschaffenheit verborgen; was wir vom göttlichen Wesen erkennen, erkennen wir aus den Species der Creaturen selber. Die Species transscendentium, von welchen Heinrich glaubt, daß sie der Intellect hinter den Erscheinungen der sichtbaren Dinge zu erspüren habe, werden im Intellecte durch die Eindrücke der Sinnendinge selber hervorgerufen; dasjenige, was uns eine Species minus universalis eindrückt, vermag dadurch auch jede Species universalior bis zu den obersten hinan zu causiren. Der Gedanke des Bonum summum wird nicht, wie Heinrich meint, durch successive Abstractionen errungen, sondern ergibt sich unmittelbar aus der Verbindung vieler Species, wie auch im Bereiche der Imagination aus der Vereinigung differenter sinnlicher Vorstellungen das sinnliche Ideal eines Mons aureus hervorgeht. So geht also der von Heinrich behauptete natürliche Ansatz der Gotteserkenntniß bei Scotus ganz im rationalen Denken auf, an

die Stelle des göttlichen Ens indeterminatum als ersten Objectes des menschlichen Intellectes tritt bei Scotus die denknothwendige Idee des Seins als solchen, welches sich durch eine gleichfalls denknothwendige Unterscheidung in das unendliche und endliche Sein dirimirt; der Anknüpfungspunkt für die rationale Erfassung des Gottesgedankens wird von Scotus nicht im Bereiche der psychischen Apprehension, sondern auf dem Gebiete der Metaphysik und Ontologie gesucht, deren Aufschlüsse sich indeß allüberall nur auf das Denkunmögliche und Denknothwendige beschränken, während das wirkliche Sein und Statthaben desjenigen, dessen Denkmöglichkeit und Denknothwendigkeit zergliedert wird, auf dem Grunde aposteriorischer Erkenntniß steht.

Der Protest gegen alle Apriorität in unserer Erkenntniß des göttlichen Wesens ist Ursache, daß Scotus auch die rationale Ueberzeugtheit von der Intellectivität des göttlichen Wesens nur als eine auf dem Wege aposteriorischer Gewißheit stehende gelten lassen will. Gott kann als erster Wirkender nicht anders, denn als mit bewußter Absicht Wirkender gedacht werden, also kommt ihm als Schaffendem denknothwendig das Erkennen zu. Daß aber mit dem Gedanken des göttlichen Seins als solchen schon die Intellectivität desselben gegeben sei, stellt Scotus bestimmtest in Abrede; die göttliche Intellectivität ist ein schlechthin gegebenes Erstes, für dessen Erklärung sich nicht auf etwas Früheres zurückgehen läßt,[1] da das göttliche Wesen, aus welchem es erklärt werden will, uns nach dem, was es seinem An-sich nach ist, unerkennbar ist. Es ist demzufolge falsch, wenn Heinrich die göttliche Intellectivität aus der Immaterialität des göttlichen Wesens ableiten will.[2] So wenig als sich aus der göttlichen Immaterialität, wie Thomas[3] will, die Unendlichkeit des göttlichen Seins begründen läßt, da nach den von Thomas festgehaltenen Voraussetzungen sonst auch der Engel unendlich sein müßte, eben so wenig läßt sich einleuchtend machen, daß der Wegfall der Materialität durch sich selber schon die Denkhaftigkeit einer bestimmten Natur begründe. Die Im-

[1] Vanum est quaerere, quare Deus sit intelligibilis, tanquam inquirendo aliquam rationem priorem in ente intelligibili ipsa intelligibilitate; ideo ad nihil laborant tanquam indisciplinati, qui quaerunt rationem ipsius, cujus non est ratio; vel quod nituntur probare aliquid a priori, quo non est ratio prior. Report. 1 dist. 35, qu. 1, art. 1.

[2] Ibid.

[3] 1 qu. 7, art. 1. — Dagegen Scotus 1 dist. 2, qu. 2, n. 33.

materialität ist nicht bloße Privation und Carenz der Materie, diese Carenz vielmehr umgekehrt die Folge einer positiven Actualität, die aber als solche nicht auch schon die Intellectivität unmittelbar und per se in sich schließt.[1] Im Zusammenhange damit erklärt sich auch Duns Scotus dagegen, daß das mit dem göttlichen Sein zusammenfallende Denken Gottes bloß Acte denkender Selbstbeziehung auf sich und Anderes ausdrücken solle. Man hat das göttliche Erkennen, anstatt es aus dem für unseren Verstand unergründlichen Wesen Gottes zu deduciren, als reale denknothwendige Attribution desselben zu nehmen, und Gott im vollkommensten Grade zuzuweisen, womit sich nicht verträgt, in demselben bloße Gedankenbeziehungen zu sehen, die als bloße Entia rationis etwas Unvollkommenes wären. Das Erkennen ist in Gott ein Erkennen ex natura rei,[2] d. i. ein lebendiges Anschauen alles Wirklichen und Möglichen in expliciteſter Actualität,[3] und der göttliche Verstand dasjenige in Gott, wodurch dieses Erkennen statthat. Dieses göttliche Erkennen ist für unser Erkennen ein denknothwendiges Factum, welches zu jenem ersten Factum des Wirklichseins Gottes als höchsten und ersten Seienden als ein zweites hinzutritt, und im Einklange mit der Unendlichkeit des göttlichen Seins verstanden werden muß. Zum Wesen des göttlichen Verstandes gehört es, ohne Information durch etwas außer ihm Seiendes zu erkennen; also ist er durch sich selbst informirt, und zwar auf eine der Unendlichkeit des göttlichen

[1] Actualitas illa, quam consequitur privatio et carentia materiae, sic est in Deo prior intelligibilitate, quod non includit in sua ratione formali nisi intelligentem; ergo non est per se primo modo intelligibilitas. Nec includit per se secundo modo intelligibilitatem, quia intelligibilitas in nullo ente creato, cui competit, est passio suae naturae, sed est ipsa natura ejus propria, per quam distinguitur ab omni natura propria non intelligibili. Report. 1 dist. 35, qu. 1, art. 1.

[2] Si non est ex natura rei, tunc arguo: Intellectus praecedit intelligere sicut naturaliter potentia praecedit aliquo modo actum et principium vel causa principiatum vel effectum. Ergo intellectus non est ibi per quodcunque intelligere, quia potentia non est per actum, qui necessario praesupponit potentiam, quia tunc esset circulus in essentialiter ordinatis et idem praesupponeret se. Ergo cum intelligere negativum praesupponat intellectum, non est ibi intellectus per aliud intelligere. Report. 1 dist. 35, qu. 1, art. 2.

[3] Intelligere et intellectus sunt in Deo formaliter et actualiter et distincte ex natura rei, et non tantum virtualiter vel potentialiter vel modo confuso, ut quasi educantur de potentia ad actum distinctum ope intellectus negotiantis. L. c.

Seins entsprechende Weise. Die unendliche Vielheit der dem göttlichen Verstande distinct präsenten Erkenntnißobjecte ist für denselben etwas in der Anschauung Gegebenes, daher in Gott Intellect und Intelligere unterschieden werden müssen;[1] der göttliche Intellect ist das Principium quo des göttlichen Erkennens. Das primäre und adäquate Object des göttlichen Erkennens ist selbstverständlich die göttliche Essenz, da nur unter dieser Voraussetzung das göttliche Erkennen das absolut vollkommene, und nicht etwa von einem begrenzten Objecte abhängige und durch dasselbe verendlichte sein kann. Ein nothwendiges, obschon secundäres Object des göttlichen Erkennens ist aber auch alles Uebrige außer Gott, da sonst sein Erkennen nicht das vollkommenste wäre, welchem kein Gegenstand zu groß oder zu gering sein kann, und überdieß mit der Erkenntniß seines eigenen Wesens, in welchem als absoluter Ursache aller Dinge alles Andere außer ihm virtuell enthalten ist, auch die Erkenntniß desselben bereits gegeben ist.

Duns Scotus stellt sich in seinen Erörterungen über die Natur des göttlichen Wesens auf den Boden eines strengen Positivismus, welchen er dadurch bethätiget, daß er keiner Aussage über Gottes Wesen rationale Gewißheit zuerkennt, welche nicht auf dem Wege aposteriorischer Beweisführung strenge erwiesen ist. Dadurch gestaltet sich sein Denkverfahren wesentlich zu einem antispeculativen Verfahren; ja er setzt seine eigentliche Aufgabe darein, die Ansätze speculativer Gotteserkenntniß bei Thomas und Heinrich von Gent kritisch zu beseitigen. Jene Ansätze gründen augenscheinlich im speculativen Formbegriffe und in der daraus abgeleiteten Idee des göttlichen Seins und Wesens als der absoluten überseienden Form der Weltdinge. Von diesem Gedanken will Duns Scotus nichts wissen, und er hält den Versuch, auf diese Art den Gedanken des göttlichen Wesens unserem Erkennen näher zu bringen, sogar für bedenklich und dem christlichen Glaubensinteresse widerstreitend. Seine Grundansicht hierüber ist offenbar diese, daß der Gedanke der Form jenen des Stoffes involvirt, und somit der Gedanke Gottes als der absoluten Form der Dinge das Sein

[1] Intellectus maximam identitatem habet cum essentia et deitate et quasi propinquiorem et immediatiorem ordinem ad eam et cum ea, quam intelligere, quod est immediate ab intellectu, intellectus vero est proxima ratio transiens in essentiam vel Deitatem per identitatem. Ideo perfectius et quasi formalius denominatur Deus intelligens per intellectum quam per intelligere. Report. 1. dist. 35, qu. 1, art. 3.

dieſer Dinge ſelber als denknothwendig involvirt, oder wofern dieſe Denkforderung auch nicht unabweislich wäre, doch jedenfalls ohne Bezugnahme auf dieſelben das göttliche Sein und Weſen nicht in ſeiner wahrhafteſten Eigenheit erkannt würde. Da aber dieſe das menſchliche Erkennen ſchlechthin transſcendirt, indem der endliche Verſtand kein Maaß für das Unendliche hat, ſo muß auf einen ſpeculativen Gottesbegriff ſchlechthin verzichtet werden, wir müſſen denſelben aus den durch die erfahrungsmäßige Wirklichkeit dargebotenen Erkenntnißelementen zuſammenſetzen; die metaphyſiſchen Functionen im Geſchäfte dieſer Zuſammenſetzung beſchränken ſich darauf, den Forderungen einer abſtracten Ontologie gerecht zu werden, die alles Ungeiſtige und mit dem Denkideale abſoluter Vollkommenheit Unverträgliche ausſchließt. Der Gedanke der göttlichen Abſolutheit ſcheint Scotus geſchädiget durch die von Thomas und Heinrich angenommenen denknothwendigen Beziehungen des göttlichen Weſens auf das außer ihm Mögliche oder Wirkliche, ſofern es hiedurch in ein Verhältniß der Abhänglichkeit von demſelben geſetzt würde. Heinrich[1] meint, Gott erkenne zwar ſich ſelber unmittelbar durch ſich ſelbſt; um aber aus ſich weiter auch die Creaturen zu verſtehen, müſſe er ſich sub ratione imitabilitatis in's Auge faſſen, und ſofern nun er ſeine eigene Weſenheit als Imitabile gedacht habe, erkenne er die creatürlichen Exiſtenzen als Nachbildungen ſeiner eigenen Weſenheit. Duns Scotus[2] urgirt hiegegen neben anderen Gründen insbeſondere auch dieß, daß die Imitabilität des göttlichen Weſens etwas ſeiner Natur nach der Reflexion auf die Imitation durch ein anderes Weſen Vorausgehendes ſei, alſo die Relatio aptitudinalis als denknothwendiges Prius zur nachfolgenden Relatio actualis ſich verhalte. Heinrich jedoch identificire beide,[3] und involvire damit den Gedanken, daß es keine Schöpfung in der Zeit, ja überhaupt kein Geſchaffenſein der Dinge gebe.[4] Als eine weitere Unzukömmlichkeit hebt Duns Scotus hervor, daß die Beziehung der göttlichen Weſenheit auf irgend ein

---

[1] Quodlib. V, qu. 3.

[2] 1 dist. 35, n. 8 u. dist. 30, n. 3—6.

[3] Scotus citirt zum Belege hiefür Heinrich's Quodlib. VII, qu. 1 u. IX qu. 1.

[4] Si relatio actualis et aptitudinalis sint eadem, et propter hoc non sit aliqua relatio nova actualis Dei ad creaturam, ergo pari ratione non est aliqua relatio nova creaturae ad Deum, quia aptitudinali in Deo correspondebat aptitudinalis in creatura, sicut actuali actualis . . . . Tunc nulla

sie nachbildendes Object eine bloße Gedankenvorstellung sei, die unabhängig vom wirklichen Sein des göttlichen Wesens im Denken irgend eines denkfähigen Wesens existirend vorgestellt werden könnte,[1] was doch gewiß gegen ihre sachlich objective Giltigkeit streite. Umgekehrt begreift man nicht, weßhalb, wenn der menschliche Verstand ohne irgend eine vergleichende Beziehung zur Erkenntniß eines bestimmten Objectes gelangen kann, für den göttlichen Intellect eine solche Vergleichung der göttlichen Essenz mit jenem Objecte nothwendig sein soll, um den Gedanken von demselben haben zu können. Die göttlichen Ideen sind einfach nur die Dinge selber als von Gott gekannte oder im göttlichen Verstande existirende und durch denselben mensurirte; es liegt im Wesen des vollkommensten Verstandes, daß er Alles mensurire, ohne selber durch etwas Anderes mensurirt zu sein; die göttlichen Ideen können demnach nur als absolute Schauungen des göttlichen Verstandes begriffen werden.[2] Indem Duns Scotus die Nothwendigkeit was immer für einer Art der Selbstvermittelung Gottes mit sich selber zur Production der Ideen ablehnt,[3] will er allerdings das Statthaben einer nachträglichen reflexiven Selbstbeziehung auf das Object der productiven göttlichen Anschauung nicht in Abrede stellen,[4] da eine dem menschlichen In-

---

essentia esset nova, nec aliquid ubsolutem novum . . . . Et quia tunc, cum omnia sint illud, quod sunt per respectum ad Deum ut ad causam exemplarem vel ad causam efficientem, sequitur, quod omnia sunt aeterna et nihil novum. 1 dist. 30, n. 5.

[1] 1 dist. 30, n. 8.

[2] Per hoc enim, quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam, ut est ratio intelligendi, habet primum actum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito; et producendo illud in esse cognito producit ipsum, ut habet dependentiam ad ipsummet ut ad intelligentiam; et per hoc, quod intellectio est ejus, illud dependet ad istam intellectionem ut ad absolutum. 1. dist. 35, n. 14.

[3] Unter Anderem durch die Verweisung auf die Unthunlichkeit eines sich hiebei ergebenden Regressus in infinitum: Istae rationes sunt cognoscibiles ab intellectu divino; quaero quae ratione cognoscendi? si aliis rationibus determinantibus essentiam, ut est primum objectum respectu objectorum secundorum, proceditur in infinitum, quia iterum ad istas alias rationes intelligendi praecedunt aliae, et sic nunquam istae aliae rationes sunt intelligibiles a Deo, quia oportebit ipsum ante ipsas intellectas intelligere alias infinities. 1 dist. 35, n. 5.

[4] Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse in-

tellecte eignende Vermöglichkeit dem göttlichen Intellecte nicht abgesprochen werden darf.[1]

Wie das göttliche Erkennen, gilt Duns Scotus auch das göttliche Wollen als eine mit aposteriorischer Gewißheit feststehende Thatsächlichkeit; und wie der Intellect, muß auch der Wille als etwas förmlich, nicht bloß beziehungsweise in Gott Vorhandenes verstanden werden. Gott muß, abgesehen von aller Selbstbeziehung seines Wesens auf die Creatur, zunächst sich selber, und zwar absolut wollen; sein Wille muß ferner entsprechend der Unendlichkeit des göttlichen Wesens ein unendlicher sein. Aus der Unendlichkeit des göttlichen Willens ergibt sich aber eben so sehr seine Identität mit dem göttlichen Wesen,[2] als auch die denknothwendige Unterschiedenheit desselben als eines formaliter im göttlichen Sein Vorhandenen von der göttlichen Wesenheit als solcher.[3] Denn die reale Einheit des göttlichen Willens mit dem göttlichen Wesen schließt keineswegs die formelle Unterschiedenheit beider

---

telligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem lapidis intellecti ad ipsam. In tertio instanti fors intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcunque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis cognita erit. 1 dist. 35, n. 10.

[1] Nulla ratio intelligibilis cadit sub intellectu creato, nisi cadat in intellectu omnino perfecto scil. increato; ergo intellectus divinus potest comparare essentiam suam ad intelligibilia, et comparando formare in ea relationem rationis. Sed non potest de novo sic comparare; igitur ab aeterno comparavit essentiam suam ad intelligibilia distincta, et per consequens ab aeterno sunt relationes rationis in Deo ad distincta intelligibilia. Report. 1 dist. 36, qu. 2, n. 13.

[2] Quidquid est compossibile intrinsece ipsi infinito, ipsum est infinitum realiter et perfecte, quia si non detur oppositum, ergo est aliud realiter ab ipso infinito, ergo facit compositionem cum infinito, igitur non est infinitum. Sed essentia divina est formaliter infinita, et voluntas est in essentia divina compossibilis sibi intrinsece; igitur voluntas in Deo est sua essentia, et etiam cum voluntas sit formaliter infinita, sequitur ex parte utriusque, quod sint idem realiter perfecte. Report. 1 dist. 45, qu. 2, n. 7.

[3] Nullum ens rationis potest esse formaliter infinitum; sed voluntas est formaliter infinita; igitur voluntas secundum suam rationem formalem non dependet a ratione, et per consequens non ex sola consideratione rationis, sed ex natura rei voluntas est in Deo. L. c., n. 6.

aus.[1] Der göttliche Wille ist zufolge seiner Unendlichkeit ein unbegrenzter Wille, der in einem einzigen einfachen Acte alle ihm möglichen Wollungen umfassen kann, und in der That auch seit ewig umfaßt, da er keinem Wandel in der Zeit unterliegt. Demnach hat Alles, was Gott außer seinem nothwendig gewollten selbsteigenen Sein will, seit ewig sein Dasein im göttlichen Wollen, und zwar als ein contingenter Gewolltes, sofern er es auch nicht, oder statt desselben ein Anderes hätte wollen können; es existirt im göttlichen Wollen als selbstmächtig gewolltes Product desselben.

Der selbstmächtige, von jeder natürlichen Nothwendigkeit unabhängige Wille Gottes besteht in der durch nichts außer ihm begränzten Freiheit eines wirksamen Wollens des außer Gott Möglichen. Es steht sonach im Vermögen Gottes, alles außer ihm Mögliche zu verwirklichen; die menschliche Einsicht reicht jedoch nicht so weit,[2] fassen zu können, daß Gott dasjenige, dessen Sein oder Statthaben nach dem natürlichen denknothwendigen Zusammenhange der Dinge von bestimmten Mittelursachen abhängig ist, ohne Concurrenz dieser Mittelursachen effectuiren könne, obschon der christliche Glaube uns verpflichtet, Gott ein solches Können beizulegen, weil er sonst nicht wahrhaft allmächtig wäre. Die christliche Theologie hält also einen Begriff der göttlichen Wirkungsmacht fest, welchen die Philosophie nicht strenge erweisen kann; aus dem Begriffe einer ersten höchsten Ursache läßt sich nicht folgern, daß sie auch die unmittelbare Ursache von Allem sein müsse.[3] Die intensive Unendlichkeit der göttlichen Wirkungsmacht involvirt nicht denknothwendig die extensive Unendlichkeit derselben. Die Philosophen bestehen auf der Denknothwendigkeit vermittelnder Causae secundae nicht etwa darum, weil sie die erste höchste Wirkungsursache nicht für eine vollkommenste hielten und etwa die Vollkommenheit derselben durch hinzutretende zweite Ursachen zu ergänzen gedächten, sondern vielmehr

---

[1] Non omne, quod est idem infinito, est formaliter idem sibi; tamen quidquid est compossibile infinito, est realiter idem infinito. L. c., n. 18.

[2] 1 dist. 42.

[3] Propositio: „Quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda potest per se immediate" non est nota ex terminis, neque ratione naturali, sed est tantum credita. Si ipsa omnipotentia, ex qua dependet, esset nota ratione naturali, facile esset probare ipsis philosophis multas veritates et propositiones, quas ipsi negabant, et facile esset eis probare saltem possibilitatem multorum quae credimus, quae ipsi negant. Ibid.

deßhalb, weil sie untergeordnete Wirkungen unvollkommenster Art nur durch Vermittelung einer zwischen die vollkommenste höchste und das unvollkommene Wirkungsproduct niederen Ranges einzuschiebenden minder vollkommenen Wirkungsursache erklären zu können glauben.

Wir ersehen hier die Consequenzen, welche sich aus dem Bestehen des Duns Scotus auf einem durchaus durch aposteriorische Beweisführung zu erhärtenden Gottesbegriffe ergeben. Sein Gottesbegriff transscendirt das durch denknothwendige Schlüsse aus der sinnlich-irdischen Daseinswelt auf eine höchste Welturſache zu gewinnende rationale Ergebniß nur durch den rein negativen Gedanken eines unendlichen Seins; den positiven Begriff des absoluten Seins gewinnt er nur durch Zusammensetzung des Gedankens vom unendlichen Sein mit den auf aposteriorischem Wege ermittelten Attributionen der denknothwendigen obersten Wirkungsursache. Daß es einen von der Realität des Weltdaseins unabhängigen positiven Begriff des absolut Seienden gebe, dessen Wahrheit sich dem menschlichen Denken unmittelbar durch sich selbst bezeuge, und daß dieser Begriff mit der Idee des absoluten Geistes als denknothwendigen Ersten vor und über Allem gegeben sei, kann, weil es ideologisch feststeht, nicht auf einem Denkstandpunkte zur Anerkennung gelangen, für welchen es keine andere rationale Denkgewißheit gibt, als die in abstract ontologischen Denknothwendigkeiten sich mit sich selber vermittelnde natürliche Erfahrungsgewißheit. Es heißt eben auch den Begriff des göttlichen Allvermögens in abstract metaphysischer Weise auffassen, wenn die in der Idee der inneren Relativität und Bedingtheit des geschöpflichen Seins begründete Nothwendigkeit von Mittelursachen als denknothwendigen Bewirkerinnen der im göttlichen Weltgedanken enthaltenen Singularitäten als eine Beschränkung der absoluten Wirkungsmacht Gottes angesehen wird; als ob nicht alle geschöpflichen Causalitäten in der Macht des Höchsten wirksam wären, und als ob die göttliche Wirkungsmacht dadurch größer würde, daß sie das vollbringt, was nicht der höchsten, sondern nur einer niederen, untergeordneten Wirkungsursache zu vollbringen zukommt. Die im Weltgedanken als Gedanken des secundären, allseitig bedingten Seins enthaltenen Nothwendigkeiten schließen keine Beschränkung, sondern vielmehr eine Affirmation der göttlichen Absolutheit in sich; nur ein einseitiges Haften an der gegebenen Wirklichkeit des Weltdaseins und seinen causalen Verkettungen kann Bedenken entgegengesetzter Art als rational begründet erscheinen lassen.

Richard a St. Victore erklärte die göttliche Omnipotenz für eine denknothwendige Wahrheit, deren Bestreitung oder Leugnung der Behauptung gleichkäme, daß Gott nicht das absolut Größte sei.[1] Duns Scotus stellt nicht in Abrede, daß die Omnipotenz aus zwingenden Gründen sich ergebe; aber er bestreitet die rationale Evidenz dieser Gründe.[2] Es verhalte sich mit denselben ähnlich wie mit jenen, aus welchen die Nothwendigkeit einer doppelten Production im göttlichen Sein ad intra gefolgert wird; denn die Prämissen, aus welchen diese beiden Productionen gefolgert werden, sind für den Verstand des zeitlichen Erdenmenschen keine Sätze von unzweifelhafter Evidenz. Man sagt,[3] im Wesen des Guten läge Mittheilsamkeit, das höchste Gute müsse im höchsten Grade mittheilsam sein, eine absolute Selbstmittheilung Gottes involvire, da sie nicht nach außen statthaben könne, immanente Wesensbeziehungen in Gott, welche nicht ohne Personsunterschiede innerhalb der Einen göttlichen Wesenheit gedacht werden können. Hier müßte jedoch zuerst die Möglichkeit einer solchen immanenten Selbstergießung des göttlichen Wesens aufgezeigt werden.

Nach Duns Scotus kann die göttliche Dreieinheit weder durch eine aprioriſche, noch durch eine aposterioriſche Demonstration als denknothwendige Vernunftwahrheit erwiesen werden.[4] Durch keine aposterioriſche Demonstration; denn unsere Erkenntniß von Gott als höchster Weltursache besteht völlig unabhängig von unserem Wissen um die Lehre von der göttlichen Dreieinheit. Eben so wenig durch eine aprioriſche Demonstration; denn es fehlt uns ein solcher Begriff vom Wesen Gottes, aus welchem die Dreieinheit als denknothwendige Vernunftwahrheit gefolgert werden könnte.[5] Daraus folgt indeß keines-

[1] Vgl. Richard. Trin. II, c. 21: Majus est omnipotentiam habere quam qualemcunque potentiam, cui aliquid desit de omnipotentiae plenitudine. Et hoc quidem, quod homini ad intelligendum perfacile est, divinam sapientiam latere non potest. Deus itaque si aliquid de potentiae plenitudine intelligit, quod habere non possit, erit majus aliquid in ejus nosse quam in ejus posse, quorum neutrum nihil aliud est quam ipsius esse.

[2] Eine ausführliche Erörterung hierüber in Quodlib., qu. 7.

[3] 1 dist. 2, qu. 7.

[4] Quodlib., qu. 14.

[5] Notitia ejus, quod est propriissimum subjecto, non continetur virtualiter primo et evidenter, nisi in per se et proprio conceptu subjecti. Esse trinum est hujusmodi respectu Dei; igitur non potest sciri propter quid de Deo, nisi habito tali conceptu Dei. Sed talis non habetur pro statu isto de lege communi. L. c., n. 9.

wegs, daß die göttliche Trinität einfach nur Sache des Glaubens sei; sie läßt sich vielmehr durch zureichende Gründe als glaublich erhärten, und die gegen sie vorgebrachten Einwendungen lassen sich als unzureichend und unbegründet abweisen. Duns Scotus findet die Anknüpfungspunkte für die Erweisung immanenter realer Productionen des göttlichen Wesens im göttlichen Erkennen und Wollen. Ein Princip, welches seiner Ratio formalis gemäß productionsfähig ist, wird sicher produciren, wenn alle Einschränkungen seiner Productionsfähigkeit hinwegfallen. Ein productionsfähiges Princip solcher Art ist der göttliche Intellect, dem das göttliche Sein und Wesen als Objectum actu intellegibile präsent ist; nicht minder der göttliche Wille, dem sich dasselbe Object als ein Actu cognitum präsentirt.[1]

Dieß wird, sofern es sich um Erweisung der ersten aus beiden Productionen handelt, in folgender Weise näher begründet: Der Intellect heißt, sofern ihm ein Objectum intelligibile präsent ist, Memoria; die Memoria perfecta ist gemäß ihrer Ratio formalis Productionsprincip der Notitia genita. Die Production der Memoria perfecta ist aber nur dann eine Productio perfecta, wenn die Notitia genita der Memoria perfecta adäquat ist. Die Memoria einer göttlichen Intellectualnatur ist unendlich; also muß ihr eine Notitia infinita entsprechen. Diese Notitia infinita muß innerhalb der göttlichen Natur sich erzeugen, weil außerhalb derselben nichts Unendliches ist; hiemit ergibt sich eine durch die Memoria erwirkte Productio ad intra im göttlichen Wesen, welche, weil möglich, in Gott auch nothwendig ist, indem innerhalb des göttlichen Wesens alles Mögliche den Charakter des Nothwendigseienden hat.[2] Die Denknothwendigkeit einer immanenten intellectiven Production in Gott legt sich auch von Seite des denknothwendigen vollkommenen Seins des Objectes in der göttlichen Memoria und im göttlichen Intellecte dar. Es ist nur dann vollkommen in jedem von Beiden, wenn es mit jedem Beider schlechthin identisch ist, weil es außerdem in jedem Beider bloß ein Esse secundum quid, also ein unvollkommenes Sein hat.

Die immanente intellective Production innerhalb des göttlichen Wesens wird in der Sprache der kirchlichen Theologie Generation

[1] 1 dist. 2, qu. 7, n. 3 ff.

[2] Patet, quia non potest impediri, nec ab aliquo alio dependet in agendo. Omne enim agens ex necessitate naturae necessario agit, nisi impediatur vel ab alio dependeat in agendo. L. c., n. 3.

genannt, und das Gezeugte heißt Sohn. Es fragt sich nun, wer der Zeugende sei; ob die productive göttliche Wesenheit als solche? Die Wesenheit als solche ist ein abgezogenster Begriff,[1] und das Prädicat Generare als Verbalaussage kann von diesem als Subject genommenen Begriffe nur formaliter prädicirt werden;[2] eine derartige Prädicat ist aber nur dann wahr, wenn ihr Inhalt per se primo modo gilt, was jedoch im gegebenen Falle nicht statthat, weil das Prädicat nicht unmittelbar aus dem Begriffe des Subjectes sich ergibt. Das Prädicat Generare kann somit nur von einem Suppositum als Träger der Wesenheit ausgesagt werden; daher man dann allerdings sagen kann: Deus generat, weil der Terminus Deus kein Terminus ultimae abstractionis, somit suppositionsfähig ist. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß von der göttlichen Wesenheit auch nicht das Generari ausgesagt werden könne, und Duns Scotus erklärt sich nachdrücklich gegen Richard a St. Victore,[3] welcher von einer Substantia genita spricht, und die an diesem Ausdrucke sich Stoßenden der Befangenheit zeiht. Scotus weist darauf hin, daß die Lehre des Lombarden vom Papst Innocenz III. und vom Lateranconcil (1215) in der über die häretische Trinitätslehre des Joachim von Flora ausgesprochenen Censur förmlich bestätiget worden sei.[4] Man wendet ein, daß die Communication der göttlichen Essenz an den Genitus eine Production der Essenz involvire. Scotus erwidert, daß nach der Lehre des Aristoteles das Generatum allerdings das nächste Ziel (terminus primus) der Generation,[5] der Terminus formalis der Generation aber die Form

[1] 1 dist. 5, qu. 1, n. 5 ff.

[2] Substantiva possunt dupliciter praedicari in divinis: quandoque formaliter, quandoque per identitatem. Sed adjectiva, si praedicantur, de necessitate formaliter praedicantur, et hoc, quia sunt adjectiva. Nam ex hoc, quod sunt adjectiva, significant formam per modum informantis, et ideo de nullo dicuntur vere, nisi ad quod se habent per modum informantis, de quo videlicet formaliter dicuntur. Talia non sunt tantum nomina adjectiva, sed omnia participia et verba. L. c., n. 7.

[3] Vgl. Richard. Trin. VI, 22.

[4] Scotus citirt das in's Corpus Juris (Extra, de summa Trinitate et fide cath., Cap. Damnamus) aufgenommene Decret des Papstes: Nos autem (Innoc. III) approbante concilio credimus et confitemur, quod una summa res est essentia vel natura divina, quae nec generat nec generatur. 1 dist. 5, qu. 1, n. 4.

[5] Hoc modo dicit Philosophus 7 Metaph., quod compositum primo generatur, quia est quod primo habet esse per productionem h. e. adaequate. L. c., n. 9.

ist.[1] Das Generans hat sonach eine doppelte Beziehung, nämlich zum Genitum als nächstem Ziele der Production, und zum Terminus formalis, ohne welchen die Production nicht gedacht werden kann. Im creatürlichen Sein sind beide Beziehungen reale Beziehungen, weil sie real unterschiedene Terminos haben und eine reale Abhängigkeit beider Producta vom Producens statthat. In der Generatio divina steht das Producens wohl zum Productum primum in einer realen Beziehung, weil ein realer Unterschied zwischen Producens und Productum statt hat; zum Terminus formalis der Production steht jedoch das Producens in keiner realen Beziehung, weil es von demselben nicht real unterschieden ist. Das Communicare bedeutet sonach innerhalb der göttlichen Wesenheit nur eine das reale Productionsverhältniß concomitirende Relatio originis. Während also Producere und Produci reale Gegensatzverhältnisse sind, sind Communicare und Communicari nur begriffliche Gegensatzverhältnisse; von einer realen Wesensmittheilung kann hier somit keine Rede sein. Essentiell ist im göttlichen Wesen wohl der Zeugende und auch der Gezeugte; aber weder der Zeugende noch der Gezeugte ist als solcher die Essenz. Das Prädicat Pater kann von der göttlichen Essenz wohl als Substantiv, nicht aber als Adjectiv ausgesagt werden, weil das Vatersein nicht formaliter von der Essenz prädicirt werden kann.[2] Man sage nicht, daß hiedurch das Paternitätsverhältniß zu etwas Accidentellem herabgedrückt werde, was mit der absoluten Wesentlichkeit der göttlichen Substanz nicht vereinbar sei. Selbst im creatürlichen Sein geht es nicht an, Alles was nicht per se prädicirt wird, schon deßhalb als accidentelle Prädication zu bezeichnen;[3] am göttlichen Sein müssen aber Prädica-

[1] In composito forma est formalis terminus generationis, non autem terminus per accidens, sicut apparet per Philosophum 2 Physic., ubi probat formam esse naturam per hoc, quod generatio est naturalis, quia est via in naturam; est autem via in formam. Ibid.

[2] Dico, quod ista: „Essentia est Pater" potest distingui, quia Pater potest sumi adjective vel substantive. Secundo modo significat personam, cujus est paternitas, et concedo eam esse veram per identitatem, quia substantivum potest praedicari de aliquo per identitatem. Primo modo designat ipsam proprietatem denominative . . . . et hoc modo illa est falsa: „Essentia est Pater", quia significat Patrem formaliter praedicari de essentia. 1 dist. 5, qu. 1, n. 10.

[3] Non enim genus per se praedicatur de differentia, nec sic per accidens, quia neutrum neutri accidit, nec ambo tertio; sed est ibi medium extraneum

tionen, welche nicht per se von der göttlichen Wesenheit als solcher gelten, zugelassen werden, weil sie nicht eine unterschiedlose Einerleiheit darstellt.[1]

Das Mysterium der Generation im göttlichen Sein muß auf eine solche Art verstanden werden, daß in der Erklärung desselben alles Unvollkommene, was der creatürlichen Zeugung anhaftet, ferngehalten, dagegen dasjenige, worin an der creatürlichen Zeugung eine Perfection des creatürlichen Seins hervortritt, festgehalten und in der dem absolut vollkommenen Wesen Gottes entsprechenden Weise aufgefaßt werde.[2] Es ist eine Unvollkommenheit des creatürlichen Generans, daß es zur Erwirkung einer generativen Production eines Stoffes bedarf; es erweist sich damit als ein unvollkommenes Agens im Unterschiede von Gott, der als vollkommenes Agens den von ihm gesetzten Dingen das ganze Esse aus sich allein verleiht. In der Macht des göttlichen Wirkens liegt also das Vermögen einer Production ohne Mutation, welche letztere eine mutable Stofflichkeit als Mitursache der Production, somit auch eine Einschränkung des Vermögens des Producens involvirt. Diese doppelte Beschränkung des geschöpflichen generativen Agens muß demnach auch im göttlichen Generiren hinwegfallen. Daraus folgt, daß es unzulässig ist, die göttliche Essenz zur Materie oder Quasi-Materia der göttlichen Generation zu machen;[3] denn dieß hieße eine mit der Immutabilität des göttlichen Wesens unvereinbare Generatio sub ratione mutationis oder quasi mutationis statuiren. Andererseits kann die göttliche Zeugung, da die Generation eben nicht Creation ist, nur als Hervorbringung auf Grund von bereits Vorhandenem verstanden werden; dieses der Hervorbringung des Genitus zu Präsupponirende kann eben nur der Zeugende selber in seiner substanzialen Realität sein. Wäre ein geschöpflicher Vater ein vollkommenes Agens, so würde er in dem entsonderten Samen unmittelbar schon den Genitus selber aus sich herausetzen;

---

sive inferius contrahens aliud, quod inferius potest dici accidens superiori i. e. extraneum, sed non proprie accidens. Ibid.

[1] In divinis non omnia sunt per se eadem i. e. formaliter; nec tamen inest aliquid alicui per accidens proprie, sed aliquid est idem alicui absoluta identitate absque formali identitate, et ita est in proposito. Ibid.

[2] 1 dist. 5, qu. 2, n. 11 ff.

[3] Ueber die Polemik des Scotus bezüglich dieses Punktes gegen Heinrich von Gent vgl. unsr. Abhandl. üb. Psychol. u. Erkenntnißl. des Duns Scotus., S. 93.

aber auch in der unvollkommenen geſchöpflichen Generation iſt der decidirte Same nicht der Stoff der Production, ſondern gleichſam der aus dem Generans herausgeſetzte Terminus formalis der Production.[1] Im göttlichen Generationsacte ſtellt der ewige Vater nicht aliquid sui, ſondern ſeine ganze Eſſenz als Terminus formalis der Production hervor, ſo daß der Genitus im wahrſten Sinne de substantia Patris iſt; er wäre es jedoch nicht, wenn die Eſſenz als Quasi-Materia ſeiner Generation zu gelten hätte.[2]

Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß Scotus das Myſterium der göttlichen Zeugung vornehmlich von jener Seite aufgefaßt und betrachtet ſehen will, als dieſe Zeugung zufolge der reinſten Geiſtigkeit des göttlichen Weſens eine mutterloſe Zeugung iſt; aus dieſem Grunde muß jede Vorſtellung einer Quasi-Materia ferne gehalten werden. Im Zuſammenhange damit erklärt ſich Scotus auf das Entſchiedenſte gegen die Auffaſſung des trinitariſchen Proceſſes als einer Formirung der göttlichen Subſtanz,[3] wodurch ihm die Gotteslehre in's Naturaliſtiſche herabgezogen und die abſolute Perfection der göttlichen Eſſenz als ſolcher geläugnet zu werden ſcheint. Die abſolute Perfection der göttlichen Subſtanz ſteht vor aller Rückſichtnahme auf die Perſonsunterſchiede innerhalb des göttlichen Weſens feſt, und die Communicabilität erſcheint erſt als Folge der abſoluten Perfection; die Com-

[1] Siehe oben S. 282.

[2] Quod aliquid substantiae generantis sit terminus actionis suae, qua est pater, hoc vere salvat productum simile in natura esse de substantia ejus, sic quod ipsum „de" vere sufficit ad rationem patris et filii; et quod illud decisum (scil. semen) ut terminus sit materia sequentium transmutationum, hoc accidit ipsi „de", ut convenit patri et filio. Igitur Pater aeternus non decidendo aliquid sui, sed totam essentiam suam communicando, et hoc ut formalem terminum illius productionis, verissime producit Filium de se, eo modo quod „esse de" pertinet ad Patrem et Filium. Et licet ibi esset essentia, de qua sicut de quasi materia illud „de" non faceret ad rationem Patris, sicut nec in creaturis, si generans haberet suum semen pro termino formali et pro materia actionis suae, non esset pater, inquantum suum semen esset materia subjecta suae generationi vel actioni, sed inquantum esset terminus illius actionis; quemadmodum etiam, si pater creatus immediate a se decideret a se filium, vere esset pater, quia illud, quod esset de se, vere esset terminus actionis, nullo autem modo materia. L. c., n. 13.

[3] Ueber die Stellung des Duns Scotus in dieſem Punkte zur thomiſtiſchen Schule vgl. unſ. Geſch. d. apol. u. polem. Lit. II, S. 160 ff. Anm., woſelbſt auch die Verweiſungen auf die einſchlägigen Angaben in unſ. Geſch. d. Thomismus ſich finden.

municabilität begründet jene Relationen, zufolge welcher ein Zeugender und ein Gezeugter, und ein von Beiden zumal Spirirter vorhanden ist.[1] Die Essenz ist wohl die Unterlage dieser Relationen, aber nicht als ein formationsbedürftiges Potentiale, sondern als Quasi-Form, in welcher die Träger der aus der Communicabilität der Essenz sprossenden Supposita subsistiren.[2] Es läßt sich indeß nicht läugnen, daß Duns Scotus, indem er die Erörterung der Relationsunterschiede von jener der Essenz so schroff abscheidet, die Schwierigkeiten der Erklärung des Mysteriums der göttlichen Dreieinheit erheblich steigert. Er will einerseits die drei Personen in Gott möglichst absolut fassen,[3] indem ja jede derselben Gott sei; andererseits aber besteht er wieder strengstens auf dem Gedanken der numerischen Wesenseinheit, welcher, so scheint es fast, die von Scotus betonte Fruchtbarkeit der göttlichen Substanz, die in eine Personsdreiheit aussproßt, nicht zu ihrem Rechte kommen lassen will. Ist in der ersten der drei Personen, dem Principium generationis divinae, die göttliche Essenz ganz und vollkommen enthalten, weil ja der göttliche Vater wahrhaft und vollkommen Gott ist, so begreift man nicht, wie es neben ihm die zweite und dritte

[1] Isti igitur essentiae abstractissime consideratae ut priori omnibus personalibus convenit esse per se, et in isto priori occurrit, non ut aliquid receptivum alicujus perfectionis, sed ut infinita perfectio potens in secundo signo, communicari alicui non ut forma informans materiam, sed ut quiditas communicatur supposito tanquam formaliter existenti per eam; et ita pullulant (ut quidam dicunt) relationes ex ea, et persona in ea et ex ea, non quasi quaedam formae dantes esse sibi, vel quasi supposita, in quibus incipiat esse, cum sit simpliciter ens, sed quibus suppositis dat esse, ut quo formaliter illa supposita sunt, et quo sunt Deus; et ita relatio illa pullulans, cum sit per se subsitens, ipsa pullulat, non ut forma essentiae, sed ut nata esse Deus ipsa Deitate formaliter, licet non ut informante eam, sed ut existente eadem sibi perfectissima identitate. 1 dist. 5, qu. n. 2, 16.

[2] Concedo, quod essentia est fundamentum istarum relationum, sed non fundamentum quasi potentiale recipiens eas, sed fundamentum quasi per modum formae, in qua istae formae natae sunt subsistere, non quidem per informationem, sicut similitudo est in albedine, sed sicut subsistens dicitur esse in natura, sicut Socrates dicitur subsistere in humanitate, quia Socrates est homo. Non enim ex ratione fundamenti habebit rationem potentiae vel quasi-potentialitatis essentia divina, sed praecise habebit rationem formae, ut quâ relatio fundata in ea simpliciter est Deus. Ibid.

[3] So bemerkt er gegen Thomas: Forma inquantum est, in qua assimilantur generans et genitum, non habet unitatem nisi rationis, ergo nec entitatem nisi rationis. 1 dist. 7, n. 3.

Hypostase ohne Verkehrung der numerischen Einheit des göttlichen Wesens zu einer hypostatischen Realität sollen bringen können. Nun betont allerdings Scotus als Zeichen und Beweis der absoluten Vollkommenheit des productiven Principes dieß, sich ohne numerische Vervielfältigung seiner selbst in einer ihm adäquaten Weise mittheilen zu können;[1] die Frage ist aber eben, ob und wie dieß denkbar sei. Duns Scotus sagt bloß, daß es so sein müsse und nicht anders sein könne, so gewiß die immanenten Productionen Gottes von der creativen Thätigkeit Gottes verschieden sind; er schneidet aber jede in's Wesen der Sache eingehende Vermittelung der Dreiheit mit der Einheit von vorneherein dadurch ab, daß er Essentialität und Personhaftigkeit als zwei von einander formaliter verschiedene Dinge in Gott behandelt. Daß Beides innigst ineinander verschmolzen werden müsse und der trinitarische Proceß als die perpetuirliche lebendige Selbstactuirung Gottes zu fassen sei, der nicht etwas sich selber Gegebenes, sondern die absolute Actualität ist, darf auf dem Standpunkte des neuzeitlichen speculativen Theismus wohl als unbestritten feststehend gelten.

Das Bemühen, die Erklärung der Personsdreiheit in Gott jeder naturalisirenden Auffassungsweise zu entheben, bestimmt Scotus, speciell die Ansicht Heinrich's von Gent zu bekämpfen,[2] daß der Sohn vom göttlichen Vater mit Naturnothwendigkeit erzeugt werde. Dem gegenüber vertritt Duns Scotus zur Wahrung der reinen Geistigkeit des göttlichen Generationsactes die Voluntarietät desselben, unbeschadet dessen, daß das Productionsprincip dieses Actes nicht der Wille, sondern der Intellect ist. Denn die Intellection, kraft welcher der Vater den Sohn denkt, gehört einzig dem Intellecte als solchem an; der diesem Intellectionsacte entsprechende Productionsact aber ist ein gewollter Act,[3] und als solcher der unfreien Naturnothwendigkeit enthoben.

---

[1] 1 dist. 7, n. 10.

[2] 1 dist. 6, n. 2 ff.

[3] Actio in creaturis uno modo accipitur pro actione de genere actionis, alio modo pro actu secundo, qui est qualitas absoluta. Unius ergo potentiae tantum est unus actus, loquendo de hoc actu tantum vel illo tantum; unius tamen potentiae potest bene esse duplex actus, quorum unus sit de genere actionis, alius de genere qualitatis, sicut intellectus noster pro actione de genere actionis habet gignere verbum, habet tamen alium actum de genere qualitatis, scil. notitiam genitam. Ita in proposito intellectus divinus habet unum actum correspondentem intellectioni nostrae, quae est qualitas, quo scil. actu intellectus Patris formaliter intelligit; habet etiam actum corre-

Duns Scotus hebt hiebei noch ausdrücklich hervor, daß damit dem Willen in Gott kein solcher Einfluß auf die göttliche Intellection zugestanden werde, wie er demselben im Menschen zugestanden werden müsse, indem in diesem der Wille einen bestimmenden und gebietenden Einfluß nehmen könne auf den Denkact als solchen, sowohl um ihn zu schärfen, als auch, um das Denken bei einem bestimmten Gegenstande festzuhalten. Alles dergleichen ist durch die Vollkommenheit der göttlichen Intellection von selber ausgeschlossen.

Es kann nur zwei Productionsprincipien im göttlichen Wesen geben, den Intellect und den Willen;[1] durch das erstere wird der Sohn als des göttlichen Vaters ewiges Wort, durch letzteres eine vom Sohne unterschiedene dritte Hypostase producirt. Der Wille ist das Productionsprincip der Liebe. Der geschöpfliche Wille producirt eine geschöpfliche Liebe, und involvirt ein seinem begränzten Können adäquates Object; der göttliche Wille vermag eine unendliche Liebe zu produciren, und heischt ein derselben adäquates Object, welches in der unendlichen göttlichen Essenz gegeben ist. Also ist die göttliche Essenz selber diese seine Liebe. Da es nichts Gott formaliter Inhärirendes gibt, so muß die vom göttlichen Willen producirte Liebe etwas Subsistentes sein, dieses Subsistente kann aber nicht mit dem Productionsprincipe identisch sein, weil nichts sich selbst producirt; also muß es ein vom Producirenden personhaft unterschiedenes Subsistens sein, welches in der Kirchensprache heiliger Geist genannt wird.

Der Sinn dieser Deduction ist: der mit dem göttlichen Wesen sachlich identische göttliche Wille vermag als absoluter Wille das Object seiner nothwendigen Liebe ungehemmt und vollkommen aus sich selbst hervorzustellen; das Object der nothwendigen Liebe Gottes ist aber nur er selbst, also muß er sich selbst als Gegenstand seiner nothwendigen

spondentem actui de genere actionis, quo scil. exprimit verbum . . . Pater hoc modo gignit Filium volens, quia Pater in primo signo originis intelligit formaliter, et tunc etiam potest habere actum volendi, nec tantum illam gignitionem volitione sequente illam gignitionem, sed volitione habita in primo signo originis, qua volitione Pater formaliter vult. L. c., n. 4 et 5.

[1] Principia productiva, ex quo de se non dicunt imperfectionem, reducuntur ad aliud unum imperfectum, vel ad aliqua perfecta in tanta paucitate, ad quantum reduci possunt; non possunt autem omnia reduci ad unicum principium productivum vel activum, quia illud unicum haberet modum determinatum agendi alterius istorum, scil. naturae vel voluntatis; quia inter modos istos producendi non est aliquis modus medius. 1 dist. 10, n. 2.

absoluten Liebe zu sich selber gegenständlich werden. Die Hervorbringung des heiligen Geistes ist wie jene des Sohnes eine personhafte; die Hervorbringer des Suppositums, welches heiliger Geist heißt, sind der Vater und mit dem Vater der Sohn, welcher mit demselben den das absolute Object der göttlichen Liebe producirenden Willen gemein hat.[1] Im Sohne muß dieser Wille vorausgesetzt werden, weil dem Sohne, dessen Production jener des heiligen Geistes sachlich vorausgeht, die gesammte mit seiner Persönlichkeit vereinbare Vollkommenheit des göttlichen Wesens vom Vater mitgetheilt wird; zu dieser gehört auch der dem Productionsacte vorausgehende Wille, der auf die Production der absoluten Liebe gerichtet ist. Zudem ist der Vater, obwohl in ihm Intellect und Wille Principia perfecte activa sind, doch nur in Folge der zeugenden Productivität seines Intellectes Vater; also kommt es ihm nicht als Vater zu, die Productivität des Willens zu actuiren, dieß muß vielmehr ein Act des dem Sohne mit ihm gemeinsamen Willens sein; daher auch Beide als Principium unum den heiligen Geist spiriren.[2] Vater und Sohn sind als Spirirende nur Ein Spirator; wenn Richard a St. Victore[3] dem Einen Willen der beiden Spirantes eine concors voluntas Beider substituirt, so ist zu fragen, ob eine Concordia in actu secundo, oder in actu primo voluntatis gemeint sei. Von einer Concordia in actu secundo elicito läßt sich reden entweder mit Beziehung auf die göttliche Essenz als Object der Liebe, oder mit Beziehung auf die wechselseitige Liebe

---

[1] Habens principium perfectum productivum prius quam intelligatur habere productum, potest illo principio producere, quando scil. principium est ita perfectum, quod non dependet a passivo, nec potest per aliquid impediri. Sed Filius habet voluntatem, quae est principium productivum amoris adaequati, et habet eam, ut praeintelligitur producto, actu voluntatis. Ergo potest eâ producere; igitur et eâ producit. 1 dist. 11, qu. 3, n. 2.

[2] Pater prius origine habet actum foecunditatis intellectus quam voluntatis; in illo priori communicatur Filio foecunditas eadem, quae est in Patre quia in illo signo originis, in quo Filius producitur per foecunditatem intellectus, communicatur sibi a Patre, quicquid ei non repugnat, et ita foecunditas voluntatis; igitur in alio signo originis, quando producitur persona per actum foecunditatis secundae, scil. voluntatis, producitur a Patre et Filio omnino ut ab uno principio, prout per unam foecunditatem principii productivi in eis. 1 dist. 12, qu. 1, n. 2.

[3] Trin. III, 15, und unter Bezugnahme auf Richard auch Heinrich von Gent Summ. theol. qu. 54, art. 6. Siehe die nähere Auseinandersetzung der hieher bezüglichen Anschauungen Richard's bei Scotus. 1 dist. 12, qu. 1, n. 3 et 4.

des Vaters und Sohnes. Aber weder in der einen noch in der anderen Weise kann die Concordia in actu secundo die Productionsursache des heiligen Geistes sein; die wechselseitige Liebe ist ein überflüssiger und darum nichts erklärender Grund der Production,[1] die gemeinsame Liebe zur göttlichen Essenz würde, sofern sie Erklärungsprincip der Production sein soll, einen heiligen Geist vor dem heiligen Geiste involviren.[2] Die Voluntas in actu primo aber, welche thatsächlich das Productionsprincip des heiligen Geistes ist, kann in Vater und Sohn nur als Una voluntas gedacht werden, weil von einer Concordia voluntatum nur in Bezug auf die secundos actus voluntatis Beider gesprochen werden kann. Richard's Ansicht ließe sich nur insoweit aufrecht halten, als der Eine Wille, um als Productionsprincip sich wirksam zu erweisen, der Wille zweier Supposita sein muß. Die wechselseitige Liebe zwischen Vater und Sohn kann man Richard als Spirationsursache zugeben, soweit als der Wille Beider actu primo zur Wechselliebe geeigenschaftet ist.[3]

Obschon Duns Scotus entschieden an der Formel Filioque festhält, und sie als kirchliche Lehre bekennt, gesteht er doch mit Robert von Lincoln zu, daß Johannes von Damask und mehrere der hervorvorragendsten Lehrer der griechischen Kirche vor Johannes Damas-

[1] Voluntas aeque perfecta est in uno supposito sicut in duobus, et unum suppositum aeque perfectum est perfectione requisita ad suppositum agens, sicut duo; ergo voluntas aeque potest esse principium producendi in uno sicut in duobus, ita quod illa mutuitas non sit aliqua ratio producendi ex parte principii productivi. 1 dist. 12, qu. 1, n. 8.

[2] Voluntas infinita ut voluntas infinita, intellecta ante omne velle, habens infinitum objectum sibi praesens, est sufficiens principium productivum spirati amoris infiniti, et Pater et Filius sunt personae convenientes actioni et productioni; ergo voluntas ut est in Patre et Filio, non intellecta ut quâ formaliter volunt, sed ut voluntas infinita habens essentiam divinam praesentem sibi per actum intelligentiae, est Patri et Filio principium productivum Spiritus Sancti; et ita si Spiritus Sanctus producatur per voluntatem, in quantum volens, sive in quantum eâ Pater et Filius se diligunt actu, sequeretur quod ante Spiritum Sanctum productum voluntate volente erit Spiritus Sanctus productus voluntate, ut est actus primus. Quod est inconveniens. L. c., n. 5.

[3] Si istud non sufficiat ad intentionem Richardi — fügt Scotus bei — exponat eum qui poterit, quia non videtur, quod ejus determinatio bene possit stare cum dictis Augustini, qui attribuit Patri et Filio perfectam rationem unius principii respectu Spiritus Sancti, sicut Trinitati respectu creaturae, si contradicat praedictis. L. c., n. 12.

cenus die Formel per Filium vertreten haben,[1] hält es aber für wahrscheinlich, daß diese Lehrdifferenz keine sachliche Differenz, sondern bloß eine Verschiedenheit in der Ausdrucksweise betreffe, und meint überdieß, daß die abendländischen Theologen in ihrer Polemik gegen die Griechen zu weit gehen, wenn sie behaupten, daß ohne Anerkennung des Filioque sich die hypostatische Unterschiedenheit zwischen Sohn und heiligem Geiste nicht aufrecht halten lasse. Am weitesten gehe hierin Gottfried von Fontaines,[2] nach dessen Ansicht das Nichtausgehen des Geistes vom Sohne eine Behauptung ist, welche, weil Incompossibles in sich schließend, gar nicht discutirt werden könne. Duns Scotus meint, daß dieß der Discussion aus dem Wege gehen heiße;[3] ein augenfälliger unmittelbarer Denkwiderspruch liege in der Verneinung der Formel Filioque nicht vor,[4] so daß noch immerhin die Frage aufgeworfen werden könnte, ob der Sohn nicht doch auch dann, wenn der Geist nicht von ihm ausginge, Sohn wäre.[5] Demzufolge lasse Thomas die Frage über das Filioque in der That als disputabel zu; er behauptet jedoch, daß die Leugnung desselben die Aufhebung einer realen Unterschiedenheit des heiligen Geistes vom Sohne zur unvermeidlichen Consequenz habe. Einer seiner Gründe ist, daß mit der Beseitigung des Filioque auch die Relationes oppositae zwischen Sohn und Geist in Wegfall kämen, während doch die Unterschiede der göttlichen Personen von einander einzig durch die zwischen ihnen bestehenden Relationes

[1] 1 dist. 11, qu. 1, n. 2.

[2] Quodlib. VII, qu. 4.

[3] 1 dist. 11, qu. 2, n. 2 ff.

[4] Spiratio activa non est de per se intellectu Filii, ut persona est, sed quasi passio communis Patri et Filio; igitur circumscriptâ illâ, ponendo Filium in esse Filii, non ponuntur contradictoria ex primo intellectu positi, sed tantum alterum, scil. quod Filius sit Filius, et reliquum nonnisi ex consequentia accidentali et per locum intrinsecum, ex remotione quasi passionis, removendo quasi subjectum. L. c., n. 2.

[5] Scotus belegt (L. c., n. 4) die Disputabilität einer derartigen Proposition mit den Auctoritäten Augustin's und Richard's a S. Victore. In Aug. Trin. VI, c. 6 heiße es: Si Pater non esset innascibilis, nihil prohiberet, cum genuisse Filium. Richard, Trin. III, 16: Si sola una persona in divinitate esset, nihil prohiberet, eam habere plenitudinem sapientiae vel intellectus. Aristoteles werfe (4 Physic.) die Frage auf, ob, wenn es einen Raum, aber keinen sensiblen Körper, sondern bloß Schall oder Farbe gäbe, ein Vacuum vorhanden wäre, und entscheide diese Frage bedingnißweise: Si (spatium) natum esset recipere corpus, esset vacuum; si non, non.

oppositas begründet werden. Duns Scotus erklärt dieß für unrichtig;[1] Jegliches unterscheidet sich von allem Anderen, was ist, durch dasjenige, wodurch es formaliter als Seiendes constituirt wird;[2] dieß ist aber beim göttlichen Sohne eben die personhafte Filiation, nicht aber die ihm mit dem Vater gemeinsame Spiration, die eben darum kein distinctives Merkmal der Personalität des Sohnes, sondern eine zu derselben nachträglich hinzutretende Proprietät ist. Der weitere Einwand, daß, wenn der Personsunterschied nicht auf die Relationes oppositas gegründet wäre, schon jede disparate Relation eine besondere Person involviren würde, und der zeugende und spirirende Vater zwei Personen sein müßten, beruht auf einer unrichtigen Folgerung, die im Uebersehen des Unterschiedes zwischen activer und passiver Production ihren Grund hat.[3] Nach Anselm's Ueberzeugung ist die Personhaftigkeit des Sohnes durchaus nicht vom Filioque abhängig;[4] und seine Argumentation für die Wahrheit der Formel Filioque gibt zu erkennen, daß in derselben die Personhaftigkeit des Sohnes bereits vorausgesetzt werde.[5]

---

[1] 1 dist. 11, qu. 2, n. 6 ff.

[2] Per formale constitutivum distinguitur constitutum ab omni alio, etiamsi per impossibile quodcunque aliud ab illo circumscribatur, quia per illud distinguitur primo i. e. adaequate ab omni non tali; sed quodcunque non habens illam formam constitutivam non est tale; igitur per illam distinguitur ab omni alio non habente illam. L. c., n. 7.

[3] Non enim oportet tantam esse distinctionem vel incompossibilitatem productionum activarum, quanta est productionum passivarum; quia impossibile est idem duabus productionibus oppositis produci et accipere esse, non autem est incompossibile idem duabus productionibus activis communicare esse distinctis personis. L. c., n. 11.

[4] Scotus citirt Anselm, Process. Spir. S., c. 1: Filius autem, ut interim aliam causam dicam, quod Spiritus Sanctus sit de illo et procedat, ideo non est Spiritus Sanctus, nec Spiritus Sanctus est Filius, quia Filius nascendo habet esse de Patre, Spiritus Sanctus vero non nascendo sed procedendo.

[5] Scotus citirt aus Anselm. Process. Spir. S, c. 3 die Stelle: Si Spiritus Sanctus non erit de Filio, sequitur de Spiritu Sancto Filium esse. Zu diesen Worten bemerkt Scotus: Quaero de veritate hujus antecedentis, quia aut ideo Spiritus Sanctus non procederet a Filio, quia esset eadem persona; et si sic intelligitur consequentia Anselmi, non magis erit Filius de Spiritu Sancto, quam e converso; si autem intelligat Anselmus, quod sint distinctae personae, igitur habetur distinctio inter eas ante processionem, quod est propositum. Ista auctoritas est ponderanda. 1 dist. 11, qu. 2, n. 11.

Die Frage ist nun, ob überhaupt die Personsunterschiede in Gott durch die Relationen begründet werden.[1] Duns Scotus bezeichnet die hieran festhaltende Ansicht als die gemeinhingeltende, für welche auch er nach umständlicher Prüfung derselben, so wie der davon abweichenden Ansichten sich endgiltig entscheidet. Als solche abweichende Anschauungsweisen bezeichnet er jene des Präpositivus, nach dessen Meinung die göttlichen Personen sich eben nur durch sich selber unterscheiden, womit die Frage nach irgend einem Unterscheidungsgrunde derselben völlig entfiele; ferner die Ansicht, daß die göttlichen Personen durch bestimmte incommunicable absolute Realitäten von einander verschieden wären. Die erste dieser beiden abweichenden Anschauungsweisen glaubt Scotus schon aus logischen Gründen verwerfen zu müssen, weil die göttlichen Personen keine Primo diversa seien.[2] Eine umständlichere Beleuchtung widmet er der zweiten der genannten Ansichten, welche sich auf die von Richard a St. Victore und Bonaventura hervorgehobene doppelte Auffassung des Substanzbegriffes stützt. Dieser könne nämlich auf die Natura communis, und auf ein Suppositum certum bezogen werden; im ersteren Sinne bedeute er einfach ein Quid, im zweiten Sinne ein Aliquid; dem Quid, entspreche die göttliche Wesenheit, dem Aliquid das personhafte Sein in Gott, welches ein mehrfältiges sei und in dieser seiner Mehrfältigkeit wechselseitige Relationen zulasse. Dieser Ansicht zufolge wäre also jede der drei Personen formaliter ein Absolutum, und die drei Absoluta wären von einander ratione originis, oder durch die unter ihnen bestehenden Beziehungen zwischen Producens und Productum unterschieden, womit zugleich auch die Ausgleichung mit der herkömmlichen Ansicht, daß die Personen durch ihre Relationen zu einander unterschieden seien, gefunden wäre.[3] Dem Einwande, daß die Hinzufügung einer

[1] 1 dist. 26. — Vgl. auch Quodlib. 3.

[2] Quaecunque non sunt primo diversa, aliquo sui distinquuntur, quia quae se totis distinquuntur, sunt primo diversa. Si enim non sunt primo diversa sed aliquid idem entia, tunc non eo distinquuntur, quo sunt idem, sed aliquo sui, quo non sunt idem; sed personae non sunt primo diversae, quia sunt ejusdem essentiae; ergo adhuc est quaerere, quo distinquuntur. L. c., n. 2.

[3] Posset dici in proposito, quod natura divina non communicatur suppositis nisi per originem; et ita origine distinquuntur personae in natura, quasi principiative reducendo ad ipsum principians, quod distinquit non formaliter, sed quasi correspondenter distinquenti effective in creatura. Et

Absolutheit der Person zur Absolutheit der Essenz eine mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens unverträgliche Zusammengesetztheit desselben involvire, ließe sich begegnen durch die Hinweisung darauf, daß im creatürlichen Sein die Realität der Subsistenz sich nicht zur Natur des creatürlichen Wesens als Theilquantum verhalte. Auch könnte man nicht sagen, daß in drei absoluten Suppositis die göttliche Essenz dreimal gezählt werden müßte; denn die göttliche Natur ist ja ganz und ungetheilt auch dann in jeder der drei Personen, wenn sie als Persona relativae genommen werden. Es wäre ferner nicht zu besorgen, daß durch die Absolutheit der Personen die Relationen derselben zu bloßen Accidentalitäten oder bloßen Gedankenverhältnissen herabgesetzt würden; ist doch auch die Spiratio activa nach der Ansicht Einiger ein Adventitium und doch nicht ein Quasi-Accidentale, noch auch eine bloße Relatio rationis. Endlich ließe sich noch auf den Einwand, daß, die Proprietas absoluta als Constitutivprincip der göttlichen Person genommen, drei Actus, somit drei Esse in der Einen Gottheit vorhanden wären, in mehr als einer Weise antworten.[1] Trotz allem Diesem entscheidet sich Scotus für die gemeinhingeltende Ansicht, die ihm nicht nur durch das Ansehen der kirchlichen Tradition als beglaubiget gilt, sondern auch aus inneren Gründen die wahrere zu sein scheint. Die Personsunterschiede müssen aus den Relationen begründet werden, weil auf Grund derselben sich die Unterschiede zwischen Producens und Productum ergeben; da nichts sich selber producirt, so müssen diese Relationen reale Relationen, und die Unterschiede des Aufeinanderbezogenen reale Unterschiede sein; da ferner jene realen Relationen und Unterschiedenheiten zufolge der

---

tunc posset poni exemplum, quod sicut anima intellectiva primo perficeret vel constitueret cor in esse suppositi, et secundo cor animatum posset producere manum in esse suppositi, non essent aliqua distincta in natura animati, nisi per origines; et tamen formaliter essent aliqua absoluta, quorum unum producitur per alterum; in ipsis tamen vere essent relationes producentis et producti. L. c., n. 24.

[1] Solche Gegengründe sind: Actus dans esse dat operationem; proprietas hypostatica in creaturis non dat operationem. — In omni eo, quod aliquo modo habet esse aliquo, praeter illud, quod dat sibi esse, est aliquid, ratione cujus recipit esse. Igitur in omni habente esse per aliquid dans esse est aliquid, quod non est actus dans esse, sed ratio recipiendi esse, et ita videtur supposito naturae, quia cum suppositum habeat esse et natura det esse proprietas hypostatica erit ratio recipiendi esse. L. c., n. 34.

absoluten Einfachheit der göttlichen Substanz nicht durch Information causirt werden können, so müssen die aufeinander bezogenen Distincta als Personen per se in der göttlichen Wesenheit subsistiren. Uebrigens können die Personsunterschiede nur durch die Relationes originis begründet werden, welche aus der doppelten Productionsquelle, Intellect und Wille in Gott abzuleiten sind.

Dagegen erhebt sich eine Reihe von Bedenken,[1] welche sich unter drei Hauptgesichtspunkte bringen lassen. Der erste Gesichtspunkt betrifft das Verhältniß der Relatio zum Relatum. Jede Relation hat ein Absolutum zu ihrem Terminus; die Relation kann nicht selber wieder Gegenstand einer Relation sein; eine reale Relation setzt reale Extrema als Träger der statthabenden Wechselbeziehung voraus. Aus allem Diesem scheint zu folgen, daß die Relationen nicht Constitutivprincipien der Supposita sein können. Es ließe sich vielleicht erwidern, daß zwar nicht die Relation als solche, wohl aber etwas, was mehr als bloße Relation ist, ohne deßhalb ein Absolutum sein zu müssen, bezogen werden könne. Besser jedoch wird gesagt, daß die Relation zur göttlichen Essenz sich nicht als Form oder Actus verhält, vielmehr umgekehrt die Essenz Form und Actus ist, kraft welcher die Relation subsistirt und Gott ist.[2] Der Satz, daß eine Relatio realis distincte reale Extrema zu ihrer Voraussetzung habe, ist wohl für das creatürliche Sein unbedingt richtig, leidet aber keine Anwendung auf das göttliche Sein; außer der Relation, welche distincte Extrema voraussetzt, ist auch eine reale Relation denkbar, welche solche Extrema wirkt,[3] und eine solche ist eben in Gott wegen der Unthunlichkeit einer

[1] L. c., n. 11 ff.

[2] Et hoc videtur probari ex hoc, quia quandocunque fundamentum est potentiale ad relationem, prius naturaliter informatur fundamentum relatione quam suppositum. L. c., n. 41.

[3] Sicut quaelibet forma seipsa est talis forma, nec est alia ratio intrinseca, quare est talis forma, ita etiam relatio aliqua seipsa est formaliter realis, at aliqua seipsa est tantum relatio rationis. Tamen hujus vel illius aliquando sunt causae extrinsecae effectivae, aliquando etiam aliqua causata, vel aliqua signa posteriora sunt, ex quibus possunt haec inferri demonstratione quia. Dico tunc, quod identitas, quia identitas est relatio relationis, nec est alia ratio formalis propter quid; paternitas etiam, quia paternitas est relatio realis, nec etiam est alia ratio formalis propter quid; tamen quia relatio realis est nata habere causas extrinsecas causantes eam, communiter loquendo in creaturis, sequitur ibi (scil. in creaturis), quod relatio, quae non habet tales causas, non est realis, sicut ad destructionem causae sequitur destructio

Verabsolutirung der Personen anzunehmen. Daß jede Relation ein Absolutum zum Terminus haben müsse, ist nicht richtig, und leidet jedenfalls auf die Relationen in Gott keine Anwendung.[1]

Die zweite Classe der Bedenken ist vom Verhältniß der Relation zur Origo hergenommen.[2] Das Originirende ist früher als das Originirte; der Vater kann aber nicht ohne Sohn gedacht werden. Die Relation läßt sich nicht originiren, ohne daß ein Absolutes originirt werde; also muß das erste Suppositum als Absolutum gedacht werden. Sind die Suppositа bloß durch Relationen causirt, so läßt sich der Unterschied zwischen natürlicher und willentlicher Production in Gott nicht aufrecht halten, weil jedes Relativum gleich sehr einen natürlichen Bezug auf sein Correlat hat. Auch verträgt sich die Herabdrückung der Personalität zum Ausdrucke einer bloßen Relation nicht mit dem Begriffe der Generation. Die Antwort hierauf ist: Daß der Vater den Sohn originirt, heißt, der Vater habe den Sohn zu einem Correlativ bestimmter Art, in dessen Begriff es liegt, daß der Vater, obschon seiner Natur nach nicht ohne Sohn, doch ein Origine prius sei. Der Satz: Relatio non originatur, nisi absolutum originetur, ist beziehungsweise wahr, beweist aber für diesen Fall nicht die Absolutheit der Suppositа.[3] Das Argument von der gleichen Natürlichkeit aller Relationen kann nur Jenen Verlegenheiten bereiten, welche nicht dabei stehen bleiben, die Personen durch Relationen constituirt werden zu

---

causati. Similiter relatio aliqua realis, si non habet talem distinctionem causarum priorem, saltem causat distinctionem; et tunc ex remotione tum causae tum causati, quorum alterum respondet relationi reali, potest concludi, aliquam relationem non esse realem, ita quod sequeretur: Haec relatio non praeexigit extrema distincta, nec facit ea esse distincta, igitur non est relatio realis. L. c., n. 42.

[1] Universaliter loquendo non oportet concedere, terminum relationis esse absolutum, nisi in relationibus definibilibus, de quibus arguitur ibi, quae scil. sunt in genere, quales non sunt divinae, vel de termino formali, scil. ratione cujus primus terminus terminat, non autem de termino primo. L. c., n. 43.

[2] L. c., n. 13 ff.

[3] Si intelligas originari sicut primus terminus generationis vel productionis, posset concedi de relatione, non de relativo. Si autem intelligas de originari sicut terminus formalis, posset similiter concedi. Et neutro modo est contra propositum, quia nec ponitur, relationem primo originari, sed suppositum; nec ponitur, relationem esse terminum formalem productionis, sed essentiam simpliciter absolutam. L. c., n. 44.

lassen, sondern auch die Personen selber als Relativa nehmen. Der Generationsbegriff wird durch die Ablehnung der Absolutheit der Person nicht vernichtet, weil die Relation als persönliche Proprietät eines in der göttlichen Natur Subsistirenden genommen werden kann, und in Folge dessen seine Production als Production eines in der Natur der Substanz Subsistirenden erscheint.[1]

Die dritte Classe der Einwendungen wird von der propria ratio constituti hergenommen.[2] Dasjenige, wodurch etwas in primo esse und in einer diesem Esse entsprechenden Unitas constituirt wird, widerstreitet durch sich selber in seiner Ganzheit demjenigen, was ihm in Bezug auf diese Einheit und auf dieses sein Esse contradistinct gegenübergestellt wird. So verhält es sich im gegebenen Falle mit der göttlichen Paternität, die etwas Incommunicables ist, wofür sie jedoch nur Jenen gelten kann, welchen sie per se haec ist. Von den ultimis Distinctivis und Constitutivis läßt sich nichts Gemeinsames abstrahiren, sie sind Primo diversa; von der Paternität und Filiation wird der Concept der Relation abstrahirt, also können Vatersein und Sohnsein nicht durch Relationen constituirt sein, sondern müssen sich zu diesen als Prius verhalten. Das Suppositum wäre kein Unum per se, wenn es Essenz und Relation in sich schlösse. Substanz im vollkommensten Sinne ist die Substantia prima, es scheint demzufolge den göttlichen Personen, welchen im vollkommensten Sinne Subsistenz oder Per se esse zukommen soll, angemessen zu sein, Substantia prima zu sein; hiefür aber scheint die Relation als formales Constitutivprincip der Person nicht auszureichen. Bezüglich dieses letzteren Punktes bemerkt Scotus,[3] daß die Vollkommenheiten, welche der Substantia prima im Gegensatze zur Substantia secunda zukommen, der göttlichen Essenz nicht durch die Relation, sondern aus sich selber eigen sind, gemäß dem Augustinischen Worte (Trin. VII, 4) Pater non eo est, quo est Pater, sed quo est Deus. Die göttliche Essenz ist formaliter de se haec und ex se subsistens. Daraus folgt jedoch

[1] Relatio ista potest esse proprietas personalis subsistentis in natura divina, sicut si esset aliqua proprietas personalis absoluta; et ita ejus productio erit productio subsistentis in natura substantiae, et ideo generatio; quia generatio est generatio ex formali termino, qui est natura communicata producto, non autem ex individuali sive incommunicabili proprietate producti; sive universaliter omnis motus recipit speciem a formali termino motus. Ibid.

[2] L. c., n. 15 ff. — Die Erwiderungen hierauf n. 44 ff.

[3] L. c., n. 51.

noch keineswegs, daß das Suppositum kein Unum per se sein könne, und demzufolge ein Ens per accidens sein müsse. Man hat eben zwischen dem logischen und metaphysischen Sinne des Esse per accidens zu unterscheiden;[1] und auf den letzteren, nicht auf den ersteren kommt es hier an. Man kann zugeben, daß in dem Satze: Paternitas est Deitas, das Subject logisch den Prädicatsbegriff nicht in sich schließt; es wäre jedoch verfehlt, hieraus zu folgern, daß die Paternitas im metaphysischen Sinne ein Ens per accidens sei; denn Paternitas und Deitas sind nicht Res duorum generum, es ist hier überhaupt keine Res alicujus generis vorhanden. Fragt man, weßhalb der göttlichen Wesenheit nicht zukommen sollte, was im Bereiche des creatürlichen Seins vorkommt, nämlich ein Esse per se suppositum, so wäre zu erwiedern, daß die Communicabilität der göttlichen Wesenheit die mit dem Esse per se suppositum verbundene Incommunicabilität als eine Unvollkommenheit von sich ausschließt. Diese Incommunicabilität läßt sich aber nicht als Argument gegen die Constituirung der Supposita durch die Relationen verwerthen; denn sie hat ihren Grund nicht in einer Determinatio extrinseca, die von der göttlichen Essenz abzuleiten wäre, sondern sie ist formaliter de se incommunicabel,[2] ihre Incommunicabilität ergibt sich sonach aus einem von ihrem Constitutivprincipe unabhängigen Grunde.[3] Die

[1] Metaphysicus dicitur esse per accidens, quod includit in se res duorum generum. Logicus vero dicit propositionem esse per accidens, cujus subjectum non includit rationem inhaerentiae praedicati; et si ex duobus talibus fiat unus conceptus, quorum neuter est per se determinativus alterius, dicit conceptum esse unum conceptum per accidens. L. c., n. 48.

[2] Ratio enim incommunicabilitatis ejus est ista, quia sicut essentia est actus ultimus, et ideo non potest per aliquid determinari, respectu cujus sit ipsa quasi potentiale, ita quidquid est in ea, est ultimum in ultima actualitate sibi possibili, ita quod in illo instanti naturae, in quo sapientia pullulat in essentia, ipsa pullulat secundum ultimam determinationem, quam potest habere, unde et ista realitas, quae est sapientia formaliter, est non determinabilis: similiter quidquid potest esse incommunicabile in primo instanti naturae, in quo pullulat in natura, pullulat ut incommunicabile, et non prius ut communicabile; quia tunc esset determinabile per aliquod, per quod fieret incommunicabile. L. c., n. 45.

[3] Nec videtur esse contradictio, quod aliquid quasi originaliter vel causaliter habeat ab aliquo hoc, quod sibi convenit formaliter, sicut calidum formaliter contrariatur frigido, licet causaliter sit ab igne, cui ignis non contrariatur formaliter. Ibid.

Behauptung endlich, daß Paternität und Filiation Primo diversa seien, muß dahin restringirt werden, daß sie nicht ihrem Begriffe nach, sondern in Bezug auf ihre beiderseitige Realität Primo diversa seien, sofern sie nämlich nicht unter eine Realitas formalis subsumirt werden können, welche beide formaliter in sich schlösse.[1]

Die Relation als Constitutivprincip der Personalität vorausgesetzt, handelt es sich darum, ersichtlich zu machen, wie die Person des Vaters, die doch zu jener des Sohnes als Praecedens sich verhält, durch eine reale Relation soll producirt werden können. Nach Thomas[2] läßt sich die Paternität als Proprietät und als Relation fassen; als Proprietät geht sie der Generation voraus, als Relation ist sie etwas derselben Nachfolgendes. Duns Scotus ist mit dieser Unterscheidung nicht einverstanden; die Proprietät ist eine Entität, und muß eine solche entweder ad se oder ad alterum sein; im ersteren Falle constituirt sie eine Persona absoluta, im zweiten Falle ist die Proprietät als solche schon Relation, womit die gemachte Unterscheidung sich von selbst aufhebt. Die Schwierigkeit liegt nach Scotus gar nicht darin, wie die sachliche Präcedenz des Vaters mit der denknothwendigen Simultaneität des Sohnes und des Vaters ausgeglichen werden soll,[3] sondern wie der Hervorgang des Vaters aus der göttlichen Essenz denkbar zu machen sei, ohne zugleich den Sohn als sein nothwendiges Correlat mitdenken zu müssen.[4] Duns Scotus glaubt

---

[1] Sunt primo diversa quantum ad realitatem et realitatem, ita quod nullum unum gradum realitatis includant, qui sit quasi potentialis et determinabilis per proprias differentias, sicut albedo et nigredo includunt realitatem aliquam ejusdem rationis determinabilem per proprias differentias specificas earum sive realitates, a quibus sumuntur earum differentiae specificae. L. c., n. 48.

[2] 1 qu. 40, art. 4.

[3] Non est difficultas alia, nisi quomodo requirat secundam personam simul secum, cum tamen praecedat, ubi tamen breviter dico, quod simultas relativorum, qua dicuntur esse simul, est ista, scil. non posse invicem sine se absque contradictione, si sint relativa mutua. 1 dist. 28, qu. 3, n. 8.

[4] Diese Schwierigkeit sei es, welche weder Thomas zu beseitigen wisse, noch auch Bonaventura, der die Person des Vaters durch die Relation, sofern diese Origo ist, oder Heinrich, der die Person des Vaters durch die Relatio paternitatis, ut est fundata super rationem aptitudinis ad generationem, constituirt werden läßt: Contra istas opiniones arguitur, quod relatio, si constituat ibi primam personam, hoc non est nisi secundum quod est in re, alioquin non constitueret personam realem; non est autem in re nisi unica

hier durch die Unterscheidung zwischen Primitas adaequationis und Primitas immediationis abhelfen zu können. Die göttliche Essenz ist im Verhältniß zu den drei Personen ein Illimitatum ratione causae, und kann als solches nur alle drei Personen zumal als die ihr adäquaten Subsistenzen haben; da aber diese in einem bestimmten Ordnungsverhältniß zu einander stehen, so kann die Essenz nur zum ersten Suppositum im Verhältniß einer Primitas immediationis stehen. Daraus folgt, daß im ersten Suppositum die göttliche Essenz nicht in Folge einer Proprietas determinans, sondern ex se ist.[1] Auf den Einwand, daß eine solche Determination der göttlichen Essenz ex se eine Beschränkung derselben involvire, ist zu erinnern, daß es eine doppelte Art von Determination gebe, deren eine allerdings eine Illimitatio ad plura aufhebt, nicht so aber jene andere, die im gegebenen Falle anzunehmen ist.[2]

Ist die göttliche Essenz ex se in jenem Suppositum, welches Vater heißt, so wird auch die Production des Sohnes durch den Vater in anderer

relatio personae primae ad secundam, nec est ibi nisi sub ratione actualissima, quomodocunque possit diversimode accipi; ergo sub illa ratione actualissima constituet illam personam et sub ea ratione correspondet sibi relatio in secunda persona; non est autem in secunda aliqua, nisi ut actualissima. Frustra igitur quaeritur distinctio quasi potentialis vel aptitudinalis ibi a ratione activi .... eodem modo posset argui contra primam opinionem (scil. Thomae) et secundam (Bonav.), quia illa relatio, quomodocunque concipiatur, non est ibi nisi una. L. c., n. 5.

[1] Si velis dicere, quod non, sed per proprietatem derminantem, eadem quaestio esset, per quid determinaretur ad proprietatem determinantem, sive per quod primo pullulat in essentia illa proprietas; et tunc vel oportet procedere in infinitum, vel oportet stare, quod essentia, quae de se esset primo i. e. adaequate in tribus, si non haberet ordinem, quod ipsa est de se immediate in primo istorum trium habentium ordinem. L. c., n. 12.

[2] Determinatio duplex est, opposita duplici indeterminationi: una indeterminata est ad opposita contradictorie, sicut materia est indeterminata ad formam et ad privationem; alia est ad diversa positiva, quae tamen stat cum determinatione ad alteram partem utriusque contradictionis. Exemplum hujus secundi, sicut sol est indeterminatus ad producendum vermem et plantam tanquam ad diversa positiva, cum tamen ex se sit determinatus ad alteram partem condradictionis tam hujus quam illius, sicut si esset agens particulare tantum, natum producere unicum illorum tantum. Dico tunc in proposito, quod essentia de se determinatur ad primam personam determinatione opposita determinationi primae, quae est ad contradictoria; non tamen determinatione opposita secundae determinationi, quia illa non staret cum illimitatione ad plura. Ibid.

Weise statthaben müssen, als bei Thomas der Fall ist. Thomas macht die göttliche Essenz zum Principium quo des göttlichen Generationsactes; nach Scotus muß, wie der Terminus generationis, so auch das Principium generationis oder die Potentia generationis des Vaters ein Absolutum sein,[1] und kann nicht zu einer bloßen Relation herabgedrückt werden. Für den Vater als Vater gibt es nur eine einzige Relation, jene zum Sohne; und diese ist nach Thomas das vermittelnde Quo der Generation. Würde sie ihn zugleich auch zum Vater machen, so wäre sie Principium sui ipsius, was undenkbar ist. Die denknothwendige Folge dessen ist, daß der Vater als derjenige, dem die Fülle der göttlichen Essenz immanent ist, als Principium quod des göttlichen Generationsactes gedacht werden muß. Demzufolge gewinnt der trinitarische Proceß bei Scotus die Gestalt einer Selbstentfaltung und Auseinanderfaltung der göttlichen Essenz aus einem Ersten, das in der Person des Vaters gegeben ist; an die Stelle einer Selbstformation der göttlichen Essenz in den Acten der Erkenntniß und Liebe läßt er eine mit der Setzung des ersten Suppositum beginnende Concretisirung der göttlichen Essenz treten, welche in den daran sich schließenden Productionen des zweiten und dritten Suppositums ihren Fortgang und Abschluß findet. Die göttliche Essenz kann nur als hic Deus zeugen, und nur als haec voluntas spiriren. Da aber diese beiden Productionen der ungehemmten Intellections- und Willenspotenz ad intra fallen, so ist bei der wenigstens relativen Identification der göttlichen Essenz mit dem Esse des Vaters, wie bereits bemerkt, die hypostatische Realität der beiden anderen Supposita einigermaßen in Frage gestellt, die absolute Vermittelung von Einheit und Dreiheit nicht gefunden. Sie konnte auch nicht gefunden werden auf dem Standpunkte eines abstract formalisirenden Denkens, welches die concretisirenden Bestimmtheiten der göttlichen Wesenheit erst nachträglich an den Gedanken des einzig nur von Seite seiner Unendlichkeit erfaßten Absoluten herantreten ließ, während eine wirklich speculative

[1] Aliquid absolutum est terminus formalis generationis (siehe oben S. 350, Anm. 2, und S. 348, Anm. 1); ergo aliquid absolutum est ratio formalis, qua agens agit. Probo consequentiam, quia impossibile est agens communicare terminum formalem productionis, nisi agat forma aeque perfecta, si agit univoce, vel perfectiori, si aequivoce; in divinis autem nihil est perfectius absoluto, quia absolutum est formaliter infinitum, relatio autem non. 1 dist. 7, n. 10.

Fassung des kirchlichen Dreieinigkeitbegriffes doch von vorneherein vom Gedanken der absoluten Concretheit in dessen Coincidenz mit der Idee des absoluten Seins auszugehen hätte, welches letztere natürlich nicht bloß als die absolute Geistigkeit, sondern als der absolute Geist zu fassen wäre, in dessen Begriffe es liegt, der absolut Lebendige und der absolut Wirkende zu sein, und als solcher nur sich selbst zum absoluten Inhalte und Objecte seiner Lebensthätigkeit haben kann.

Der eigentliche Grund, aus welchem Scotus die Erörterung der ternären Wesensentfaltung Gottes gleichsam ex post an die Betrachtung der göttlichen Essenz als solcher herantreten läßt, ist dieser, daß er die Bestimmungen der göttlichen Wesenheit als denkender und wollender, woran er seine Erkärung der göttlichen Personsdreiheit knüpft, nur auf dem Wege aposteriorischer Demonstration durch Schlüsse aus der factisch vorhandenen Weltwirklichkeit auf die denknothwendige Beschaffenheit des höchsten Seins als absoluter Weltursache zu gewinnen weiß.

Duns Scotus deducirt gleich Anselm und Thomas die zweite und dritte Hypostase im göttlichen Sein aus den Acten des Erkennens und Wollens, weicht aber von Thomas[1] speciell darin ab, daß er sich auf die augustinische Dreiheit: Memoria, Intellectus, Voluntas als creatürliche Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit stützt. Da er nämlich keine Gottesbildlichkeit des Wesens der menschlichen Seele zugeben will, so kann er die Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele nur in bestimmten Acten derselben suchen, in deren Dreiheit ihm die Seele, nicht ein Bild der unendlichen göttlichen Wesenheit, wohl aber, wenn schon in unvollkommener Weise, der göttlichen Personsdreiheit ist. Man kann nämlich die trinitarischen Wesensverhältnisse Gottes weder in den Actibus primis der erkennenden und wollenden Seele, noch in den Actibus secundis derselben entsprechend nachgebildet erkennen;[2] nicht in den Actibus primis, welche wohl die Consubstanzialität, aber nicht die Distinctio realis der Supposita und den Ordo originis nachbilden; nicht in den Actibus secundis, bei welchen das Umgekehrte der Fall ist. Man muß also die Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit in beiden Arten von Acten zumal suchen, und zwar so, daß die Seele, soweit sie bezüglich der Intellection in actu primo

[1] Inwiefern Scotus Anselm's Auctorität für sich in Anspruch nehmen zu dürfen glaubt, ist oben S. 197 angedeutet.

[2] 1 dist. 3, qu. 9.

ist, als Bild der ersten Hypostase, in ihrer Reception der Notitia genita als Bild der zweiten Hypostase, sub actu perfecto volendi aber als Bild der dritten erscheint.

Hier drängt sich nun zunächst die Bemerkung auf, daß, während der menschliche Intellect sub actu primo et secundo berücksichtiget wird, der Wille nur sub actu secundo als abbildliches Moment erscheint. Duns Scotus bemerkt bezüglich dieses Punktes, daß Augustinus einen doppelten psychologischen Ternar vorführt: Mens, Notitia, Amor[1] — Memoria, Intelligentia, Voluntas.[2] Der erste Ternar läßt den Willen sub actu primo et secundo als nachbildliches Agens erscheinen, weil die Mens als Actus primus perfectus mit Bezug auf beide Actus secundos, jenen der Intellection und der Volition, erscheint. Augustinus[3] gibt indeß dem zweiten Ternar den Vorzug, weil das Verhältniß zwischen Memoria und Intellectus der Relation zwischen Gignens und Genitus mehr entspricht, als das Verhältniß zwischen Mens und Notitia, obschon andererseits, wenn die Mens als Abbild des ersten Suppositum genommen wird, ersichtlich gemacht wird, wie der Vater nicht bloß zum Sohne, sondern auch zum heiligen Geiste im Verhältniß eines Producens stehe.

Ein anderes Bedenken gegen die Erläuterung des göttlichen Ternars durch die psychologische Trias: Memoria, Intellectus, Voluntas, lautet dahin, daß im nachbildlichen psychologischen Ternar wohl das erste Moment das zweite originirt, aber weder das erste noch das zweite als Ursache des dritten erscheint. Der Grund dessen liegt darin, daß die Notitia genita des menschlichen Intellectes ein Accidens ist, welches nicht fähig ist, ein formatiter intelligens et volens zu sein, daher die Memoria gignens ihrem Genitum nicht jene Productionsfähigkeit mittheilen kann, welche sie selber in der Hervorbringung des Genitum bethätigte. Indeß besteht doch ein gewisses Ordnungsverhältniß zwischen Intellectus und Voluntas, sofern die Willensthätigkeit, obschon nicht aus dem Intellecte stammend, doch die Activität desselben zu ihrer Voraussetzung hat; und so ist es auch von Seite Augustins gemeint.[4] Augustinus hebt weiter auch hervor, daß die

[1] Vgl. Aug. Trin. IX, c. 4.

[2] Aug. Trin. X, c. 10.

[3] Aug. Trin. XV, c. 3.

[4] Scotus citirt Trin. XV, c. 27: Voluntatem de cognitione procedere nemo ambigit; nemo enim vult, quod omnino, quid vel quale sit, nesciat.

Analogie des psychologischen Ternars mit dem göttlichen dann in der möglichst erreichbaren Vollkommenheit hervortritt, wenn die denkende Mens Gott zum Objecte hat, und somit im intellectiven Denkacte dasjenige sich ausdrückt, was im göttlichen Generationsacte zum Ausdrucke kommt, nämlich Gott selbst, der als Zeugender im Sohne sich vergegenständlichet.

Diese Selbstvergegenständlichung Gottes im Sohne wird als Selbstausdruck des Vaters im Sohne zu einer realen Selbstaussprache Gottes, welcher zufolge der Sohn das Wort des göttlichen Vaters heißt. Das Wort hat eine expressive und declarative Bedeutung. In seiner expressiven Bedeutung macht es die Relatio originis offenbar, welche eine reale Relation ist. Zufolge derselben theilt der Vater dem Genitus die der Gottheit als solcher eignende unendliche Erkenntniß mit, wodurch das Wort zum Declarativum omnis Declarabilis wird. In Folge dessen steht aber das Wort nicht bloß zum Vater, sondern auch zu sich und zu allem Anderen in Beziehung; die Beziehung des Wortes zur Creatur und zu sich selber kann nur eine Relatio relationis sein, und das Gleiche muß auch von der Denkbeziehung des Wortes als Genitus zum Vater gelten. Das effective principiirende Declarare des Vaters setzt sich im Genitus als Worte in ein Formaliter declarare um,[1] ohne daß aber dieses Formaliter declarare mit Heinrich[2] als ein Proprium Verbi genommen werden könnte, da es ihm nur beziehungsweise appropriirt ist, und als Actualität der unendlichen Erkenntniß jeder der drei göttlichen Personen eigen ist.[3] Duns Scotus folgert hieraus, daß man nicht sagen könne, der Vater sei weise durch die Sapienta genita; und deducirt sodann in analoger Weise, daß man auch nicht sagen dürfe, Vater und Sohn lieben sich kraft des heiligen Geistes, sofern damit die Liebe als das Proprium des heiligen Geistes declarirt werden wollte, da ihm dieß, die Liebe zu sein, nur

[1] Pater Verbo non declarat formaliter sed principiative, inquantum sibi communicat notitiam actualem infinitam, quae Verbum actualiter declarat. 1 dist. 32, qu. 2, n. 7.

[2] Vgl. Henric. Quodlib. II, qu. 2.

[3] Illud verbum „declarare" dicit relationem rationis, et nulla talis est propria alicui personae, nec includitur in proprio alicujus personae . . . . Hoc manifestare est Verbo tantum appropriatum pro eo, quod Verbum ex vi productionis suae habeat notitiam actualem sibi communicatam; Pater autem licet habeat eandem notitiam, tamen ex ea vi, qua producit, est memoria, et non producit, in quantum est actualis notitia. 1 dist. 32, qu. 2, n. 8.

appropriative zukommt. Sofern jedoch der heilige Geist der reale Selbstausdruck der im Vater und Sohne lebendigen Liebe ist, hat man zu bekennen, daß Vater und Sohn sich[1] im heiligen Geiste lieben.

Die Nachweisung, daß der Vater nicht weise sei durch die Sapientia genita, kehrt ihre Spitze gegen Heinrich von Gent, und hängt mit dem Festhalten des Duns Scotus an der menschlichen Memoria als dem creatürlichen Analogon der Person des göttlichen Vaters auf's engste zusammen. Heinrich will, daß der Sohn aus dem Intellecte des Vaters hervorgehe. Hiedurch würde der Vater zu einem passiven Intellectionsprincip herabgesetzt, und könnte nicht Hypostase sein.[2] Der Vater ist überhaupt nicht Zeugender als ut actu intelligens; denn actu intelligentes sind ja alle drei Personen in Gott. Das Specifische des Vaters als Vater kann nur dieß sein, daß in ihm der göttliche Intellect als ungehemmtes Productionsprincip sich bethätiget; und er erweist sich in dieser persönlichen Eigenheit als Memoria perfecta, d. i. als Intellect, dem sein Object als Objectum actu intelligibile präsent ist. Das Objectum actu intelligibile des göttlichen Intellectes ist der unbegränzte Denkinhalt desselben; die persönliche Eigenheit des Vaters als Zeugenden ist die reale Production dieses unbegrenzten Denk- und Erkenntnißinhaltes. Das Wort als Ergebniß dieses realen Selbstausdruckes ist der reale Selbstausdruck der göttlichen Denknatur, der zu einem Per se subsistens gemachte unendliche Inhalt der göttlichen Denknatur; und dieses durch den Vater producirte Per se subsistens heißt Sohn, sofern der Productionsact ein Lebensact ist, es heißt Wort, sofern es Ausdruck des dem göttlichen Denken actuell präsenten absoluten Denkinhaltes ist.

Heinrich läßt die Bedeutung des Wortes in seiner declarativen Function aufgehen, und folgert hieraus, daß es zufolge des in ihm ausgesprochenen göttlichen Denkinhaltes sich wesentlich auch auf die Creaturen beziehe. Dem gegenüber hebt Scotus hervor,[3] daß die Beziehung

[1] Dieses Diligere se ist sprachlich unbestimmt, und kann in transitivem oder reciprokem Sinne verstanden werden, gleich dem ludificanten Satze: Isti pugnant, ut vincant se. Obschon Scotus unter Hindeutung auf den Satz, daß Vater und Sohn Unus Spirator seien, den reciproken Sinn für den richtigen hält, so gibt er doch auch den transitiven Sinn zu; nur dürfe nicht gesagt werden, die wechselseitige Liebe sei das Princip der Spiration, weil eben nur die Una voluntas beider Spiranten Productionsprincip ist. L. c., n. 13.

[2] 1 dist. 2, qu. 7, n. 24 f.; 1 dist. 27, qu. 3, n. 6 f.

[3] 1 dist. 27, qu. 3, n. 22 f.

der Notitia expressa zum Exprimens etwas von der Beziehung auf die Creatura declarata formaliter Verschiedenes sei, überdieß aber auch die Beziehung des Wortes als Declarans zum Vater als Declaratum verschieden sei von der Beziehung des Wortes als Expressum zum Exprimens, indem die erstere eine bloße Gedankenbeziehung sei. Da nun eine Res vera und ein bloßes Gedankending nicht ein Unum per se ausmachen können, so geht es nicht an, das was dem Worte als Declarans eigen ist, auf das Wort als Expressivum Patris zu übertragen, und es für ein Proprium des letzteren zu nehmen. Keine der drei göttlichen Personen schließt ihrem Wesen nach eine Beziehung auf das creatürliche Sein in sich;[1] und schlösse das Wort oder der Sohn eine solche Beziehung in sich, so müßte dieselbe allen drei Suppositis zukommen.[2]

Duns Scotus vertritt, indem er die bei Heinrich aus der passiven Natur des Intellectes[3] gefolgerte wesentliche Beziehung des Wortes auf das creatürliche Sein ablehnt, den Gedanken der absoluten Geistigkeit des göttlichen Seins, welchen er auch gegenüber Heinrich's Ansicht, daß die göttliche Essenz die Quasi-Materia des Sohnes sei,

[1] Nulla persona constituitur in esse personali per aliquem ad respectum creaturam nec aliqua proprietas personalis dicit respectum ad creaturam; imo quicquid est intrinsecum in divinis sive absolutum sive respectivum in quocunque esse reali sive intelligibili, abstrahit ab omni respectu ad creaturam et est prius quocunque esse creaturae, ita quod si per impossibile vel incompossibile nihil aliud a Deo posset esse in aliquo esse, nihilominus esset in Deo, quidquid sibi convenit ad intra secundum quodcunque esse essentiale per personale; quia prius intelligitur tota Trinitas in esse personali secundum quodcunque esse, quam creatura intelligitur secundum aliquod esse, quia quodcunque esse attribuitur creaturae sive reale sive diminutum, illud est a tota Trinitate; et ideo creatura secundum quodcunque esse ejus necessario est posterior omni esse ad intra, et ideo nihil intrinsecum in divinis includit necessario respectum ad creaturam, quae est posterior. 1 dist. 18, n. 5.

[2] Non tantum ad creaturam relatio non includitur in ratione essentiali alicujus personae, sed nec aliquo modo potest pertinere ad aliquam, quin uniformiter pertineat ad totam Trinitatem, quia tota Trinitas uniformiter se habet ad omne aliud a se secundum quodcunque esse, sive secundum esse in re, sive secundum esse intelligibile. Et cum probatur per declarativum, dico quod actualis intellectio Patris est declarativa; nec declarativum est propria ratio verbi, sed notitiam expressam concomitatur declarativum, quia illa expressio est notitiae actualis vel in notitia actuali, et ideo sibi appropriatur declarativum, licet non sit proprium ejus. 1 dist. 27, qu. 3, n. 24.

[3] Vgl. hierüber unſ. Abhandl. üb. Heinrich v. Gent S. 57 f.

zur Geltung bringt. Er wird ferner von einer ganz richtigen Anschauung geleitet, wenn er die göttliche Trinität als das denknothwendige absolute Prius vor allem creatürlichen Sein hinstellt, obschon er zu weit geht, wenn er dem Gedanken der denknothwendigen Selbstbeziehung Gottes auf das außergöttliche Sein jede speculative Berechtigung abspricht. Er hat eben den Trinitätsgedanken nicht so tief gefaßt und nicht so weit entwickelt, um zu sehen, daß Gott einerseits eben nur als Triunus das denknothwendige Prius vor aller Welt sei, andererseits aber die absolute lebendige Selbstformirung des göttlichen Seins und Wesens den Gedanken einer Urform involvire, deren Nachbildung, gleichviel ob diese zur existenten Wirklichkeit gelange oder nicht, ein nothwendiges Moment des absoluten Selbstgedankens und der absoluten Selbsterkenntniß Gottes constituirt.

Dieß führt uns auf die Lehre des Duns Scotus vom göttlichen Weltgedanken, und auf die mit der Entwickelung desselben verknüpfte Polemik gegen Thomas und Heinrich. Hier ist nun vor Allem zu erinnern, daß die Idee der Welt als solcher in ihrem denknothwendigen Unterschiede vom göttlichen Sein und in ihrer nothwendigen Beziehung auf dasselbe außer dem Bereiche der mittelalterlichen Speculation lag. Die Idee der Welt als eines in sich geschlossenen Ganzen muß aus der Beziehung derselben auf die Idee des in sich selber entfalteten absoluten Selbstlebens verstanden werden; eine christliche Philosophie wird also den Weltgedanken mit Beziehung auf die christlich-kirchliche Dreieinigkeits-Idee zu entwickeln haben. Nur unter diesem Gesichtspunkte wird sich ein die Gesammtheit der Weltdinge in einer speculativen Central-Idee zusammenfassender Weltgedanke gewinnen lassen. Die mittelalterliche Speculation spricht bloß von den vielen Weltdingen, deren jedem ein göttlicher Gedanke entsprechen müsse; sie bringt es nicht weiter, als bis zu dem von Duns Scotus desavouirten Versuche von Erklärungen, wie das Viele aus dem absolut Einen abzuleiten sei. Jedenfalls lag aber diesem Versuche ein speculatives Motiv zu Grunde, welches von Duns Scotus ungebührlich mißachtet wurde. Für ihn bedurfte es allerdings einer derartigen speculativen Erklärung nicht, da die göttliche Intelligenz als unendliches Wissen und Erkennen die unendliche Zahl aller möglichen Objecte umfaßt, von welchen eben nur jene zum Wirklichsein gelangen, welche nach Gottes souverainem Wollen und Machtgebot in die Wirklichkeit zu treten haben. Darin liegt auch der letzte Stützpunkt seines Ablehnens einer wesentlichen

Beziehung des subsistenten ewigen Gotteswortes auf das creatürliche Sein. Für diejenigen Scholastiker, welche den göttlichen Willen nicht so unbedingt in den Vordergrund stellten, lag die Sache anders; sie mußten auf die durch das göttliche Denken den Dingen gegebenen Gestaltungen reflectiren, und mußten sich die Frage stellen, wie Gott überhaupt zu den Gedanken der geschaffenen oder erschaffbaren Dinge komme. Nach Thomas[1] erkennt Gott die Creaturen aus seiner selbsteigenen Wesenheit als die Nachbildungen derselben, und bezieht sich auch in seinem Denken seit ewig auf sie als diese Nachbildungen, und diese Selbstbeziehungen Gottes auf das außer ihm Mögliche sind die ewigen Ideen. Duns Scotus wendet dagegen ein, daß diese Beziehungen als reale gedacht werden müßten, und somit das göttliche Erkennen von den zu erkennenden Dingen abhängig machen würden.[2] Heinrich modificirt seinen erkenntnißtheoretischen Anschauungen gemäß Thomas' Auffassung dahin, daß er die göttliche Essenz ersterkanntes Object einer völlig indistincten Erkenntniß sein läßt, die aber hiedurch zu einer distincten Erkenntniß wird, daß Gott seine Essenz als Ersterkanntes vergleichend an die Creatur sub ratione imitabilis hält und so seine Essenz als Imitables erkennend, durch sie auch die Creatur unter jener Gedankenbeziehung auf das Imitabile erkennt.[3] Duns Scotus bemerkt hiezu, daß jede gedankenhafte Beziehung eines Objectes auf das andere ein Ens diminutum sei, welches sein Esse im Intellecte als Cognitum in cognoscente habe, und auch dann haben könnte, wenn das zu vergleichende Object weder ein Esse

[1] 1 qu. 15, art. 2.

[2] Videtur sequi, quod istae relationes erunt reales, quia ratio intelligendi ut est ratio, praecedit naturaliter intellectionem, et per consequens quoad nihil quod est ejus, ut est ratio intelligendi, causatur per intellectionem nec sequitur intellectionem. Si igitur sub relatione rationis est ratio intelligendi lapidem, illa relatio non producitur in essentia per intellectionem lapidis, quia praecedit naturaliter illam intellectionem, ergo alia producitur; sed ista non praecedit nisi illa quae est essentia ut essentia. 1 dist. 35, qu. 1, n. 7.

[3] Ueber das Verhältniß dieser Ansicht zur thomistischen bemerkt Scotus: Differt haec opinio a prima, sicut isti modi dicendi videntur diversi, quorum unus poneret speciem eandem esse rationem cognoscendi principium et conclusionem, non tamen nisi ut sub distinctis relationibus rationis correspondentibus istis cognitis sub propriis rationibus; alius diceret ipsum principium sic cognitum esse rationem cognoscendi conclusionem, et hoc non ut principium absolute intellectum, sed in comparatione sive in relatione ad conclusionem. L. c., n. 4.

essentiae noch ein Esse existentiae hätte; also kommen jene Relationen der göttlichen Essenz zu, sofern sie als Esse diminutum im vergleichenden Intellecte existirt, und nicht, sofern sie an sich ist; sie würden derselben zukommen, wenn diese per impossibile gar nicht existirte, wenn nur ein vergleichender Intellect da wäre; und überdieß wären sie, wenn per impossibile zwei Götter existirten, im Intellecte des einen Gottes, der den anderen Gott vergleichend an die Creaturen hält, aber nicht im ersteren Gotte, soweit er an sich ist. Der Sinn dieser Deductio ad absurdum ist, daß die Ideen als Rationes imitabilis auch dann existiren müßten, wenn das Imitabile selber keine Realität hätte. Scotus verwirft gemeinhin die Ideen, sofern unter denselben Gedankenbeziehungen auf die Dinge verstanden sein wollen, als überflüssige Fictionen. Mit demselben Grunde, als man sie für nöthig hält, um das göttliche Denken und Erkennen der außer Gott möglichen Dinge zu erklären, könnte man die Frage aufwerfen, wie Gott zur Erkenntniß dieser Gedankenbeziehungen oder Rationes gelange, und hätte wieder andere Rationes oder Ideen als Erklärungsgründe einzusetzen, für diese abermals andere, und so in's Unendliche fort. Bleibt man aber unmittelbar bei der göttlichen Essenz als Ratio cognoscendi jener Rationes stehen, so kann man dieselbe ebensogut als unmittelbar die Dinge selber erkennend nehmen. Man gibt zu, daß die Essenz die propria ratio der Erkenntniß ihrer selbst sei, und zwar sub ratione absoluta; warum sollte nicht auch eine Essenz möglich sein, welche die propria ratio der Erkenntniß nicht nur ihrer selbst, sondern auch der Dinge außer ihr ist? [1] Eine absolut einfache Thätigkeit, wie jene der göttlichen Intellection muß ein Objectum per se unum haben. Ein solches per se unum ist aber nicht vorhanden, wenn mit dem Ens reale eine Relatio rationis verknüpft erscheint; [2] also muß die göttliche

[1] Cujuscunque objecti ratio aliqua cognoscendi determinate potest esse aliquid limitatum ad aliud, ejusdem potest esse aliquid illimitatum ad illud et ad illud. Sed si essentia esset limitata respectu alicujus unius determinati cognoscibilis, ipsa esset determinata ratio cognoscendi ad illud absque omni respectu rei et rationis. Igitur si ipsa sit illimitata ratio respectu plurium cognoscibilium, potest esse ex se ratio cognoscendi quodcunque illorum et omnia illa sine omni relatione rei et rationis. L. c., n. 5.

[2] Relatio rationis et ens reale nihil unum per se faciunt, quia non possunt etiam habere per se unitatem secundi modi per se, quae minor est

Essenz unmittelbar durch sich selber die Ratio cognoscendi alles außer ihr Möglichen sein. Auch schließt die Unendlichkeit des göttlichen Wesens eine Determination durch eine solche Relatio rationis aus,[1] die auch deßhalb als überflüssig wegfällt, weil die Beziehung der Creatur zu Gott eine Relatio tertii modi[2] ist, welche die Mutuität ausschließt, indem der Terminus dieses Relationsmodus das Absolute als Absolutes oder schlechthin Mensurirendes ist.[3] Die göttliche Intellection fällt schlechthin mit der göttlichen Essenz als Essenz zusammen, unter Ausschluß jeder Real- oder Gedankenbeziehung; es geht also nicht an, für die göttliche Intellection eines außergöttlichen Dinges irgend eine Relation der göttlichen Essenz zu dem außergöttlichen Objecte als Ratio cognoscendi auszumitteln. Gott bezieht im Erkennen eines solchen Objectes nicht sich auf dasselbe, sondern vielmehr dasselbe auf sich, gleichwie auch der zwecksetzende Wille das um seiner selbst willen Gewollte nicht auf das nur relativ Gewollte, sondern umgekehrt dieses auf jenes bezieht. Die Handlungen des Wollens und Erkennens gehen hierin einander parallel. Endlich läßt sich auch kein Act ermitteln, durch welchen das göttliche

---

quam essentialis unitas. Non enim potest relatio rationis consequi rem ex natura rei, et ideo non potest esse passio ejus; ergo essentia sive ut objectum (gegen Heinrich), sive ut ratio intelligendi (gegen Thomas) et illa relatio rationis non sunt per se objectum, nec una ratio intelligendi. Ergo oportet dare alterum, scil. praecise in ratione primi objecti vel in ratione quo praecise. L. c., n. 6.

[1] Frustra ponitur talis relatio determinans ipsam essentiam. Nam ipsa sub respectu rationis est formaliter infinita, quia intellectus, quomodocunque comparet essentiam et per hoc causet relationem rationis, non comparat eam, nisi ut est formaliter infinita; et ita, ut est sub tali relatione, est formaliter infinita, et per consequens ita determinata, ut est sub illa ratione, sicut secundum se; et ita, ut est sub prima ratione, potest fundare aliam propter sui infinitatem, sicut secundum se potest. Igitur per relationem rationis non determinatur. Ibid.

[2] Ueber die drei Modi Relationum siehe Aristot. Metaph. IV, c. 15, und dazu die Erklärungen des Duns Scotus in Comm. in Metaph. V, c. 14, und 1 dist. 3, qu. 5, n. 2.

[3] Si igitur objectum intellectionis nostrae terminat relationem ipsius inquantum mere absolutum, et sic ipsa est mensura per ipsum, ita videtur quod, cum intellectio divina sit simpliciter mensura omnium aliorum a se intellectorum, sequitur quod alia praecise referantur ad intellectionem divinam et ipsa terminabit relationem istam sub ratione mere absoluti. 1 dist. 35, qu. 1, n. 9.

Denken eine solche Relation hervorzubringen vermöchte.[1] Die Verwerfung solcher Relationen steht im vollkommenen Einklange mit der richtig verstandenen Lehre Plato's; die platonische Idee ist nichts anderes als das im göttlichen Verstande als Erkanntes vorhandene Object. So ist im Gegensatze zu der aristotelischen Auffassung und Kritik der platonischen Idee diese von Augustinus verstanden worden.[2]

Heinrich behauptete im Zusammenhange mit seiner eben beleuchteten Ansicht von der wesensnothwendigen Relation des göttlichen Denkens auf die außergöttlichen Dinge, daß die Creatur quoad esse essentiae ein Sein seit ewig habe. Duns Scotus[3] erwidert, daß hiemit nicht bloß der Begriff des göttlichen Schaffens als eines Hervorbringens der Dinge ex nihilo beeinträchtiget, sondern die Erschaffbarkeit der Dinge geradezu unmöglich gemacht werde.[4] Da das Schaffen wesentlichst ein Producere ad esse essentiae ist, so würde aus jener Ansicht weiter die Unmöglichkeit einer Annihilation der geschaffenen Dinge folgen. Das Motiv, des Res secundum esse essentiae als ewig zu setzen, kann kein anderes sein als dieß, in ihnen die Terminos der idealen Relationen des göttlichen Denkens zu gewinnen; damit wird aber ein Element der Mutabilität in das seiner Idee nach unveränderliche Denken Gottes eingeführt.[5] Nach Heinrich's selbsteigener

---

[1] Non videtur posse poni, quo actu intellectus ista relatio produceretur. Primo non, propter perfectionem absolutam illius actus. Si secundo, ergo non est principium illius actus secundi. Ergo etiam in illo secundo actu perfecte cognoscitur creatura; ergo in nullo actu erit talis relatio quasi ratio prior creatura in ratione objecti. L. c., n. 10.

[2] Scotus definirt die Idee gemäß der von ihm aus Augustin's Aeußerungen abgezogenen Auffassung derselben: Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam est aliquid formabile extra, ut secundum propriam rationem ejus. L. c., n. 12.

[3] 1 dist. 36, qu. 1, n. 3.

[4] Eandem relationem ponit (Henricus) actualem et aptitudinalem ex parte Dei, et propter hanc non posse esse aliquam novam actualem in Deo praeter aptitudinalem antiquam; ergo similiter ex parte ejus, quod refertur ad Deum, eadem est relatio actualis et aptitudinalis, et non erit actualis nova praeter aptitudinalem relationem antiquam. Ergo cum relatio aptitudinalis ad esse essentiae fuerit semper in ente habente esse essentiae, nulla est in ea relatio actualis nova, inquantum existens est. Ibid.

[5] Probatur, quia per te omne aliud esse a Deo non est formaliter necessarium ex se. Ponatur igitur, licet per impossibile, istud ens quiditative

Annahme verhalten sich die Rationes ideales als denknothwendiges Prius zu den Rationes in esse essentiae, die eben nur exemplatae sind, während jene exemplantes sind. Da nun die Rationes ideales ein wahreres Sein haben als die exemplatae, und doch nur in Esse rationis sind, so können auch die entsprechenden Rationes exemplatae nicht in Esse reali sein. Die Ansicht Heinrich's, daß das Esse essentiae und das Esse existentiae auf zwei von einander verschiedene Ursachen: Causa exemplaris und Causa efficiens zurückzuführen seien, ist unhaltbar, da die Causa exemplaris selber auch eine efficiens ist.[1] Da das Esse existentiae eben so wie das Esse essentiae einen Relationsterminus des göttlichen Denkens begründet,[2] so müßte auch das Esse existentiae der Dinge als ewig gedacht werden. Ist nun letzteres unzulässig, so sicher auch ein Esse essentiae der außergöttlichen Dinge seit ewig.

Das Esse existentiae ist nicht seinem Begriffe nach ein ewiges; deßungeachtet kann gefragt werden, ob Gott nicht seit ewig habe schaffen können.[3] Heinrich meint, ein Geschaffensein der Creatur seit ewig involvire das Undenkbare, daß die Creatur, ohne je zur Consistenz gelangen zu können, im beständigen Werden begriffen sei, und das Creari nicht vom Conservari unterschieden werden könnte. Scotus erwidert, daß der ewige Sohn Gottes, obschon er immerfort generirt werde, indem der ihn producirende Act ein sempiterner Act sei, ein absolut beharrendes Sein habe;[4] das Bedenken bezüglich der Verwechslung des Begriffes der Erhaltung mit jenem der Erschaffung läßt sich durch Bonaventura's Darlegung des Begriffes vom äviternen

---

aliter se habere, sequitur quod illa entitas in Deo sive rei sive rationis, quae habet istud esse pro termino, aliter se habebit; et sic ex positione alicujus circa aliud a Deo mutari poterit aliquid, quod est in Deo per actum intellectus sui, quod est impossibile. 1 dist. 36, qu. 1, n. 4.

[1] Efficiens enim dividitur in efficiens per intellectum sive propositum et efficiens per naturam, secundum Philosophum 5 Physic. Sicut igitur naturaliter producens non est alia causa ab efficiente, ita nec exemplaris nec exemplariter producens; et ita idem est effectum et exemplariter productum alicujus intelligentis inquantum est intelligens et inquantum exemplans. L. c., n. 5.

[2] Quia secundum Augustinum super Genes. V, 7 non aliter novit Deus facta quam fienda. L. c., n. 6.

[3] 2 dist. 1, qu. 3.

[4] L. c., n. 16.

Sein beseitigen.[1] Eben so entbehrt der Einwand, daß ein seit ewig geschaffenes Ding gar nicht als geschaffen gedacht werden könnte, der ausreichenden Begründung. Man sagt, alles Seiende habe, so lange es ist, das Sein nothwendig an sich;[2] das Nichtseinkönnen desselben lasse sich nur unter der Voraussetzung erhärten, daß es einmal bloß der Möglichkeit nach war, und am Wirklichwerden gehindert werden konnte; dieß ist aber nicht der Fall, wenn es seit ewig wirklich war. Dieses Raisonnement geht von einem falsch gedeuteten Vordersatze aus; der angezogene aristotelische Satz besagt nach seinem wahren Sinne nicht das, was in denselben hineingelegt wird, mag man ihn als hypothetischen oder als kategorischen Satz nehmen.[3] Auch der Einwand

---

[1] Potest dici secundum intentionem ponentis (scil. Bonav.), quod aevum proprie est quantitas, et per consequens habet propriam divisibilitatem; non autem permanentem, ergo successivam. Tale est indivisibile succedens indivisibili, sicut aliud alii; et ita nunc aevi, quantum est ex se, raptim transit, et esse aeviterni, ut positum est in isto nunc, ex vi istius positionis praecise habet esse in isto nunc, et statim non esse isto nunc transacto, nisi eadem causa alia causatione poneret idem esse in alio nunc, et ita conservaret positive causando non aliud esse, sicut est in successivo, sed idem esse infinities, ita quod prima causatio dicitur creatio, quia sequitur immediate non esse ordine durationis, quaelibet autem causatio sequens sequitur ad non esse in subjecto mediate ordine durationis, et non esse immediate ordine naturae; quod non esse tempore interesset, nisi causa conservans daret esse; sed ipsum esse secundo positum sequitur ordine durationis esse primo positum, et per hoc est continuatio et conservatio ejusdem esse. 2 dist. 2, qu. 1, n. 14.

[3] Vgl. Aristot. Periherm. p. 19. a, lin. 23: Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη.

[4] Si ista propositio Aristotelis accipiatur, ut est hypothetica temporalis, tunc necessitas aut notat necessitatem consequentiae vel consequentis; ut consequentiae, vera est, ut consequentis falsa. (Dieß wird erläutert an dem Beispiele: Animal currere, si homo currit, est necessarium.) Si autem accipiatur ut est categorica, tunc hoc quod est „quando est" non determinat compositionem principalem significatam per hoc, quod est esse; et tunc praedicatum hoc esse, quod est, denotatur dici de subjecto, quod est, cum modo necessitatis; et sic est propositio vera. Nec sequitur, ergo necesse est esse, sed est fallacia secundum quid ad simpliciter, sicut in alio patet. Nullus igitur sensus verus hujus propositionis denotat, quod esse aliquid in instanti, in quo est, sit simpliciter necessarium; sed tantum, quod sit necessarium secundum quid, scil. quando est, et cum hoc stat, quod in illo instanti, in quo est, sit simpliciter contingens, et per consequens, quod in illo instanti possit oppositum ejus esse. 1 dist. 39, qu. 1, n. 19.

ist nicht zutreffend, daß, wenn der Repräsentant einer zeugungsfähigen Thierspecies seit ewig existirt hätte, eine unendliche Reihe von Abkömmlingen desselben bis zum gegenwärtigen Augenblicke angenommen werden müßte, was eine unendliche Reihe von Medien zwischen dem ersten und dem jetzt gezeugten Exemplare jener Species involviren würde, während, wenn eine begrenzte Zahl der Exemplare angenommen würde, vom Sein des ersten seit ewig existirenden Exemplars bis jetzt nur eine endliche Zeit verflossen sein könnte. In diesem Argumente wird fälschlich vorausgesetzt, daß das seit ewig existirende Exemplar auch seit ewig schon ein Zeugender gewesen sein müsse oder gewesen sein könne;[1] auch kann man nicht die Undenkbarkeit des Inzwischenliegens einer unendlichen Zeit zwischen dem Seinsanfange und dem Generationsacte jenes Exemplars als Gegengrund anführen.[2] Wohl aber ist das Beispiel als etwas seiner Natur nach Unmögliches besagend unpassend gewählt.[3] Der Creatur — bemerkt Heinrich weiter — kommt von Ewigkeit her die Möglichkeit zu, zu sein und nicht zu sein; wird sie in's Sein gesetzt, so hat sie dasselbe als ein erworbenes oder hinzugekommenes, welchem der Zeit nach ihr Non esse vorausgegangen sein muß. Auch dieß ist verfehlt. Die Creatur war von Ewigkeit her sub potentia ad esse, weil sie sub non esse war, daher sie nicht zugleich auch sub potentia ad non esse sein konnte. Wäre sie aber von Ewigkeit her gewesen, so

[1] Si concedatur de asino, quod potuit fuisse productus ab aeterno et potuit generasse, et per consequens ab ipso potuissent fuisse omnes asini geniti usque ad istum, et cum quaeris, utrum fuissent finiti vel infiniti, negatur quod sint infiniti; imo finiti. Et cum infers, igitur tota duratio a productione illius asini usque ad istum fuisset finita, negatur consequentia. Ille enim, etsi productus fuisset ab infinito, non tamen potuit generasse ab infinito, quia generatio necessario includit in creaturis, quod sit mutatio inter terminos oppositos, scil. privationem et formam; et quicquid est inter opposita sibi succedentia, non potest esse sempiternum. 2 dist. 1, qu. 3, n. 17.

[2] Asinus non fuisset factus perfectior ab aeterno ad generandum, quam Deus ad creandum; et tamen per te oportuisset Deum quievisse a creando A per infinitum quasi imaginatum, ita quod contradictio esset ipsum aliquid creasse, quin infinitum quasi praeteritum imaginatum praecessisset; et tamen in creatione ejus, scil. in dando totum esse ei, quod habet in se esse, non videtur necessario includi novitas, sicut in generatione, quae est a privatione ad formam. L. c., n. 17.

[3] Uebrigens will Scotus hierin doch Unterschiede anerkannt wissen: Posset negari, quod in quacunque specie (v. c. sol et asinus) est similis impossibilitas ad aeternitatem et sempiternitatem, quia non apparet contradictio ex parte cujuscunque speciei, et ideo nec similis impossibilitas. Ibid.

wäre sie stets sub potentia ad non esse gewesen, und niemals sub potentia ad esse. [1] Eine Consequenz des von Heinrich gemachten Einwandes wäre, daß es Gott nicht möglich gewesen wäre, eine Materia informis zu schaffen, sondern daß er nur eine bereits geformte Materie in's Dasein setzen könnte. [2]

Obschon Scotus die Möglichkeit eines göttlichen Schaffens von Ewigkeit her nicht für undenkbar hält, glaubt er doch den Argumenten begegnen zu müssen, durch welche Thomas die Unerweislichkeit eines zeitlichen Anfanges der Schöpfung zu erhärten sucht. Thomas sagt, daß weder ein äußeres, noch ein inneres Demonstrationsmedium für den zeitlichen Schöpfungsanfang sich darbiete. Das einzig denkbare äußere Medium wäre der göttliche Wille, für welchen es keinen außer ihm gelegenen Grund des Schaffens seit ewig oder nicht seit ewig gibt; das einzig denkbare innere Demonstrationsmedium wäre das Quodquidest der schaffbaren Dinge, in dessen Denken jedoch vom Hic et Nunc abstrahirt wird. Duns Scotus [3] bemerkt, die Unergründlichkeit des göttlichen Willens gehe für unser Denken nicht so weit, daß wir wenigstens nicht so viel wüßten, Gott könne nichts wollen, was nicht ex se volibile wäre; es würde sich also darum handeln, zu untersuchen, ob ein Schaffen von Ewigkeit her für Gott als ein ex se volibile möglich sei oder nicht. Wenn es ferner auch ganz richtig ist, daß das Quodquidest des Schaffbaren

---

[1] Loquendo proprie de potentia, scil. ante actum, subjectum immediatorum oppositorum nunquam est in potentiis oppositis simul, quia tunc careret utroque actu simul, et ita non essent opposita immediata circa illud subjectum, et de illis verum est, quod potentia ad unum non est sine actu alterius; non quod ille actus sit receptivus illius potentiae, imo subjectum tantum recipit illam potentiam, sicut et ejus actum. 2 dist. 1, qu. 3, n. 18.

[2] Duo opposita non insunt ordine naturae eidem quasi positive, loquendo de ordine naturae, sicut est de animali et rationali, substantia et accidente, sed quasi privative, scil. quod alterum inesset, nisi impediretur. Et hoc modo non oportet, quod prius naturâ convenit alicui, prius duratione convenire sibi. Potest enim illud, quod non habet esse aliquod ex se, praeveniri a causa positiva dante sibi aliquid, quod istud non habet ex se; et ita prius duratione haberet oppositum, quam istud. Probaret enim argumentum, quod Deus non posset creare materiam sub forma .... Sed hoc non concludit, quia materia non est ex se positive privata, sed privative tantum, quia non ex se habet formam, sed ab alio ut generante vel creante. L. c., n. 19.

[3] L. c., n. 9 ff.

sich nicht als Medium zur Demonstration des Hic et Nunc des Schaffens eigne, so kann doch der Gedanke der Creatur als Medium des Erweises dienen, daß die Existenz der Creatur einen Anfang haben mußte. Daß das Quodquidest der Creatur ein schlechthin ungeeignetes Demonstrationsmedium sei, ist jedenfalls zu viel behauptet; es reicht aus, zu erweisen, daß das geschöpfliche Ding kein Ens sempiternum sein könne, woraus sich ergibt, daß es einen Anfang des Seins haben müsse. Wenn es ferner auch richtig ist, daß jede Perfection der causae secundae auch Gott in eminenter Weise eigne, so kann man doch nicht sagen, daß es eine Perfection einer causa secunda sei, ein schlechthin nothwendiges Causatum haben zu können; es ist auch gar nicht einmal richtig, daß den Causis secundis ein derartiges Können unbedingt zukomme, weil dieß einen Widerspruch involvirt.[1] Man muß ferner die auf Gott zu übertragenden Perfectionen der Causae secundae in ihrer Art richtig auffassen. Demnach ist es gefehlt, so zu argumentiren: „Wenn das Feuer ewig wäre, würde es einen coäternen Glanz verbreiten; was dem Feuer als natürliche Vollkommenheit zukomme, müsse Gott als analoge Willensperfection im Schaffen zukommen, so daß er, wenn er wollte, ein seit ewig Schaffender sein könnte." Die Vollkommenheit des Feuers kann sich eminenterweise nur im natürlichen Produciren Gottes bethätigen, und somit nur als Beweisgrund für die Wahrheit der ewigen Zeugung in Gott verwerthet werden. Man will sogar die natürliche Tendenz des Geschaffenen zum Nichtsein als ein Argument für die Unerweislichkeit eines zeitlichen Weltanfanges verwerthen, weil, wenn die Creatur seit ewig wäre, sie seit ewig jene Tendenz hätte, und demzufolge, so viel an ihr ist, aus sich das Non esse hätte. Dieses Argument läßt sich in sein Gegentheil umkehren. Wie es nämlich der Creatur unmöglich ist, daß sie actuell zum Nichtsein strebend immerfort sei, so kann sie auch nicht actuell nach dem Nichtsein gewesen und nebenbei zugleich doch immer gewesen sein.

Obschon der Begriff des creatürlichen Seins als eines Esse post Non esse die Coäternität mit Gott ausschließt, so ist doch die Creatur seit ewig von Gott gewollt worden, und muß von ihm seit ewig gewollt sein, weil sonst der göttliche Wille einer zeitlichen Veränderung

[1] Voco contingenter causatum . . . cujus oppositum posset fieri, quando illud fit. 1 dist. 2, qu. 2, n. 21.

unterworfen sein würde, die mit der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Willens schlechthin unvereinbar ist.[1] Nicht minder ist Duns Scotus zufolge seiner Anschauung von der souveränen Absolutheit des göttlichen Willens von der Ueberzeugung durchdrungen, daß Gott die zu schaffende Welt ganz anders hätte ordnen können, als er sie thatsächlich geordnet hat.[2] Aus seinen näheren Ausführungen dieses Gedankens geht jedoch hervor, daß er hauptsächlich nur die moralische Weltordnung im Auge habe; in Bezug auf die Einrichtung und Ordnung der sichtbaren Welt war er zu sehr von der Denknothwendigkeit der Anschauungen des aristotelischen Kosmismus durchdrungen, als daß er sich über denselben zum Gedanken der Möglichkeit eines anders geordneten Zusammenhanges zu erheben vermocht hätte. So reflectirt sich in seiner allgemeinen Weltanschauung die ungenügende Vermittelung seines anthropologischen Dualismus. Allerdings involvirt der Weltgedanke als Gedanke eines durch die grundhaft bestimmende und bedingende denknothwendige Relation zum göttlichen Sein bestimmten Seins auch einen bestimmten denknothwendigen Inhalt, welcher, sofern sich in demselben die Absolutheit, absolute Geistigkeit, Totalität und Vollkommenheit des göttlichen Seins bezeugt, selbst von Gott nicht anders gewollt werden kann. Diese denknothwendige absolute Bestimmtheit des Weltganzen bezieht sich aber nicht auf einen Theil des Weltganzen, sondern auf dieses in seiner Totalität und auf die grundwesentliche Beschaffenheit seiner denknothwendigen Constituenten; und hiebei fügt es sich, daß auf die dem Weltdenken des Duns Scotus von Seite ihres Nothwendigkeitscharakters sich aufdrängende sichtbare Seite des Universums ein ungleich größerer Grad von Variabilität und Unbestimmtheit fällt, als auf die geistige Seite, deren ethische Determination jene Unbestimmtheit und Variabilität ausschließt, wie denn überhaupt der speculativen Anschauung das Materielle und Physische nur als Substrat und Vehikel geistiger Entwickelungen erscheint, und bloß als Ideensymbolik eine Geltung um seiner selbst willen ansprechen zu können scheint. Das Denken des Duns Scotus bleibt in dem Gegensatze zwischen Naturnothwendigkeit und geistiger Willensfreiheit befangen; die absolute Wirkungsfreiheit Gottes findet aber bei ihm eine durch die menschliche Denkvernunft nicht zu

[1] 1 dist. 45.

[2] 1 dist. 44.

beseitigende Schranke in der physikalischen Ordnung, daher er, wie früher erinnert wurde,[1] die im gläubigen Denken feststehende Allmacht Gottes für eine dem philosophischen Denken nicht erreichbare Wahrheit hält.

Duns Scotus geht in seiner Erweisung der Möglichkeit einer anderen Welteinrichtung, als die thatsächlich gegebene ist, von der Unterscheidung zwischen dem geordneten und absoluten Wirkungsvermögen aus.[2] Dieser Unterschied tritt an jedem mit Intellect und Willen begabten Agens hervor. Das Wirkungsvermögen heißt ein geordnetes, sofern es Princip einer der Lex recta entsprechenden Wirkungsweise ist; es heißt Potentia absoluta, sofern es praeter legem und contra legem sich zu bethätigen vermag.[3] Wenn die Lex recta unabhängig vom Willen des Agens besteht, so kann dessen Potentia absoluta sich über die Lex nicht hinaussetzen ohne ordnungswidrig zu handeln; ist sie vom Willen des Agens abhängig, so hängt es vom letzteren ab, ob es sich an die selbstgeschaffene Lex binden wolle oder nicht, weil in jedem Falle eben nur sein Wille das Gesetz bestimmt.[4] So ist auch bei Gott zwischen der Potentia absoluta und ordinata zu unterscheiden; das Eigenthümliche ist bei ihm nur, daß eine bestimmte Art der Ordinatio niemals die Potentia absoluta aufhebt, weil, was immer Gott will und anordnet, eine Lex recta ist; daher Gottes Wirken auch dann, wenn es praeter legem oder contra legem ist, ein geordnetes sein kann, während dieß bei den dem geordneten Willen Gottes unterworfenen willensfreien Creaturen unmöglich ist. Dasjenige, was an einer inneren Unmöglichkeit leidet, ist für Gott selbst de potentia absoluta unmöglich; alles Andere ist ihm contra legem d. i. trotz einer bereits bestehenden Ordination de potentia absoluta möglich, obschon das Wirklichwerden mit der bestehenden Ordination sich nicht verträgt, z. B. die Salvation des Judas. De potentia ordinata vermag Gott praeter legem dasjenige, was deßhalb niemals geschehen

---

[1] Siehe oben S. 343 ff.

[2] 1 dist. 44.

[3] Ideo dicunt Juristae, quod quis potest hoc facere de facto h. e. de potentia sua absoluta, vel de jure h. e. de potentia ordinata secundum jura. L. c., n. 1.

[4] Ista possunt exemplificari de principe et subditis, et lege positiva etc. Ibid.

wird, weil er der gemeingiltigen Wirkung der festgestellten Ordination nicht durch seine prävenirende Gnade zuvorkommt.[1]

Die Anordnungen des göttlichen Willens scheiden sich bei Duns Scotus in solche, durch welche Gott die sein eigenes Handeln bestimmenden Gesetze der Heilsordnung feststellt, und in solche, welche von ihm dem creatürlichen Willen als Normen des gesetzmäßigen Verhaltens auferlegt werden. Eine Anordnung ersterer Art ist z. B. jene, daß der zeitlebens in Unbußfertigkeit verharrende Mensch nicht selig werden könne; Anordnungen letzterer Art sind die zehn Gebote des Dekalogs, in welchen das natürliche Sittengesetz formulirt ist. Duns Scotus wendet seine Unterscheidung zwischen dem absoluten und geordneten Willen auch auf das natürliche Sittengesetz an, um zu ermitteln, was absolut und im strengsten Sinne als sittliches Gesetz zu gelten habe, so daß es selbst de absoluta Dei potentia nicht erlassen werden könnte, und was dagegen zufolge eines anders geordneten Willens Gottes auch nicht Gesetz sein könnte.[2] Als Gesetze ersterer Art bezeichnet er das erste und zweite Gebot des Dekalogs, bezüglich des dritten Gebotes hebt er hervor, daß wenigstens einzelne Bestimmungen desselben: Bezeichnung des bestimmten Tages, an welchem Gott in besonderer Weise geehrt werden soll und die Unterlassung aller knechtlichen Arbeiten an diesem Tage, nicht strenges Naturgesetz sein können. Eben so hält er die Gebote der zweiten Tafel nicht für absolut nothwendige, nicht anders sein könnende Anordnungen, da sich nicht zeigen läßt, daß sie die absolut nothwendigen Folgerungen aus irgend einem absolut verbindlichen, nicht anders sein könnenden sittlichen Gesetze seien. Man kann sie auf diese Weise weder aus irgend einer absolut verbindlichen allgemeinen Rechtsnorm,[3] noch aus dem Gebote der schuldigen Nächstenliebe ableiten wollen; letzteres

[1] Potentiâ absolutâ potest Judam salvare; potentia vero ordinata potest istum vel illum peccatorem salvare, licet nunquam salvabitur; sed lapidem nec potest beatificare potentia absoluta nec ordinata. L. c., n. 4.

[2] 3 dist. 37.

[3] Supposito isto principio juris positivi, pacifice esse vivendum in communitate vel politia, ex hoc non sequitur necessario: igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius; posset enim stare pax in connivendo, etiamsi omnia essent eis communia ... Et ita est fere in omnibus juribus positivis, quod licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges vel jura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positivae. L. c., n. 8.

nicht, weil sie nicht als stringente Folgerungen aus diesem Gebote erscheinen,[1] und überdieß das Gebot der Nächstenliebe selber nicht Naturgesetz im stricten Wortsinne ist,[2] wie denn auch das Gebot der Gottesliebe, aus welchem man es ableiten will, seinerseits nicht als strictes Naturgesetz erwiesen werden kann.[3]

Die Beschlüsse des göttlichen Willens müssen in Erfüllung gehen, so gewiß Gott allmächtig ist und an den Beschlüssen seines Willens unveränderlich festhält.[4] Solche unabänderliche Willensbeschlüsse sind in erster Linie die dereinstige ewige Belohnung der Guten und ewige Bestrafung der Bösen, die durch ihre Schuld ewig Verworfene sind. Diese Beschlüsse sind Beschlüsse des geordneten göttlichen Willens, welche sich auf die ethische Ordnung im Allgemeinen beziehen. Von diesen allgemeinen Anordnungen sind die auf die einzelnen Glieder der gottgegründeten ethischen Ordnung gehenden Willensbeschlüsse Gottes zu unterscheiden;[5] sie unterscheiden sich von ersteren dadurch,

[1] Licet sit de lege naturae stricte, proximum esse diligendum, i. e. simpliciter volendum proximo, ipsum diligere Deum, quia hoc est diligere proximum, tamen ex hoc non sequuntur praecepta secundae tabulae, puta quod nolendum sit ipsum occidere, quoad bonum personae propriae, vel quod nolendum sit adulterari quoad bonum personae conjunctae sibi, vel quod nolendum sit furari quoad bonum fortunae, quo ille utitur, quod exhibenda sit parentibus reverentia tam in honoribus quam in sustentationibus, et ita de aliis praeceptis secundae tabulae; quia possibile est me velle proximum diligere Deum, et tamen nolle vel non velle sibi vitam corporalem, vel servare fidem conjugii, et sic de aliis. L. c., n. 11.

[2] Non debeo velle, bonum commune esse alicujus tantum et ita non amari ab alio; sed non oportet me velle illud bonum esse alterius, puta quia non placet illi illud bonum esse ejus; sicut Deus praedestinans unum et non alterum, vult bonum esse praedestinati, et non alterius. Et per idem ad illud, quod perfecte diligens vult dilectum condiligi, potest dici, quod hoc est verum ab eo scil., cujus amicitia placet dilecto, non autem est certum ex lege naturae de quocunque, quod ejus dilectio acceptetur a Deo dilecto. L. c., n. 10.

[3] Illud praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum, non est simpliciter de lege naturae, inquantum est affirmativum, sed inquantum est negativum, prohibens oppositum . . . . Nunc autem ex illa negativa non sequitur, quod volendum sit proximo diligere Deum, licet sequeretur ex affirmativa illa de qua non est certum, quod sit ex lege naturae stricte loquendo. Ibid.

[4] 1 dist. 47.

[5] Aliquid esse ordinatum et ordinate fieri est dupliciter: Uno modo ordine universali, quod pertinet ad legem communem, sicut ordinatum est secundum legem communem: omnem finaliter peccatorem esse damnandum;

daß sie nicht Gesetze der allgemeinen Ordnung sind, sondern autonome göttliche Entschließungen bezüglich der einzelnen, jener Ordnung eingefügten contingenten Existenzen zu ihrem Inhalte haben. Dahin gehören die Vorherbestimmungen zur Gnade und Glorie. Wie Gott ohne Verletzung der Gerechtigkeit praeter et contra legem handeln kann, so lassen um so mehr natürlich auch seine Prädestinationsbeschlüsse die Möglichkeit des Gegentheiles des Beschlossenen zu, die ihren Grund in der denknothwendigen Unabhängigkeit des göttlichen Wollens hat, und selbstverständlich nur in sensu divisionis, nicht in sensu compositionis gilt.[1] Es gibt keinen der Prädestination zur Gnade und Glorie entsprechenden positiven Willensact der Vorherbestimmung zur Sünde und Verdammniß, sondern bloß eine Unterlassung des Wollens einer Prädestination zur Gnade oder Glorie,[2] und im Zusammenhange damit eine Zulassung der Sünde oder der Verdammniß. Der göttliche Wille ist ein absolut gerechter Wille; denn recht ist

---

ut si rex statuat, quod omnis homicida moriatur. Secundo modo ordine particulari circa hoc judicium, ad quod non pertinet lex; quia lex est de universalibus casibus, de casu autem particulari non est lex, sed judicium secundum legem, quod est conclusio legis, ut quod iste homicida moriatur. 1 dist. 44, n. 3.

[1] Propositio: „qui est praedestinatus, potest damnari", distinquenda est secundum compositionem et divisionem; et in sensu compositionis per se extremum est homo vel persona praedestinata, sub ista determinatione praedestinatum esse; et iste sensus falsus est. In sensu autem divisionis sunt duae categoriae et enunciantur de persona aliqua beatificabili in una categorica esse praedestinatum, et in alia posse damnari; et ista duo sunt vera de eodem subjecto, nec ita vera, quod simul possunt esse opposita, nec etiam quod unum possit succedere alteri, quia in aeternitate est utrumque, sed vera simul inquantum volitio divina consideratur ut prior naturaliter transitu ipsius super illud objectum, quod est gloria isti. In illo priori naturaliter non repugnat sibi esse oppositi objecti, imo posset aequaliter esse oppositi, licet non simul amborum. 1 dist. 40, n. 2.

[2] Offertur voluntati Dei hunc peccaturum vel peccare. Primo voluntas ejus circa hunc non habet velle, velle enim ipsum habere peccatum non potest. Secundo potest intelligere voluntatem suam non volentem hoc, et tunc potest velle voluntatem suam non velle hoc; et ita dicitur volens sinere et voluntarie permittere, sicut ex alia parte praesentato sibi Juda primo Deus habet non velle sibi gloriam, et non primo nolle; et potest tunc secundo se reflectere super istam negationem actus et velle eam; et ita volens sive voluntariae non eligit Judam finaliter peccaturum, et non nolitionem gloriae sed non volitionem gloriae. 1 dist. 47, n. 3.

eben nur dasjenige, was er will und wirkt; die göttliche Gerechtigkeit deckt sich sonach, ihren Umfang betreffend, mit der Potentia absoluta Gottes.[1] Die göttliche Gerechtigkeit, in diesem Sinne aufgefaßt, muß der Sache und dem Begriffe nach Eine sein, und kann nur auf Einen Act und auf Ein Object gerichtet sein. Dieser Eine Act ist die unendliche Liebe Gottes zu sich selbst. Da aber die absoluta potentia Dei in diesem Einen Acte sich nicht erschöpft, so kann sie auch andere Acte haben, welche durch jenen Act geregelt werden, obschon der Modus derselben durch ihn nicht bestimmt wird. Unter den Modis sind die Eigenschaftsbestimmungen zu verstehen, unter welche jene nachfolgenden Acte fallen, sofern sie Acte der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit u. s. w. sind. Alle diese Acte müssen zufolge ihres bezeichneten Regulativs Actus recti sein; die Acte der göttlichen Gerechtigkeit scheiden sich aber erst zufolge ihres besonderen Modus von den anderweitig modificirten Acten Gottes ab. Demzufolge erscheint die Barmherzigkeit als etwas von der Gerechtigkeit formaliter Verschiedenes, sofern die Gerechtigkeit als Eigenschaft seines Handelns gegenüber den Creaturen ausgesagt wird,[2] indem da Gott im Hinwegsehen von den Forderungen der Gerechtigkeit Barmherzigkeit üben kann, und in den Bethätigungen seines Gerechtigkeitswaltens nicht bloß seine Wesensgüte, sondern auch die von ihm geforderten und geprüften Leistungen der Creaturen bestimmend einwirken.[3] Steht einerseits die

[1] Quidquid Deus faeciat vel agat, erit rectum et justum. Sic igitur justitia Dei erit aeque ampla sicut potentia absoluta Dei, et per consequens justitia in Deo non erit sicut habitus, qui determinat ad aliquid determinatum, et ad unam partem contradictionis, quia nullus habitus potest inclinare ad opposita, sed potentia voluntatis divinae absoluta est ad opposita; igitur et jusitia in Deo est ad opposita. Report. 4 dist. 46, qu. 4, n. 8.

[2] In Deo est duplex justitia. Una est rectitudo voluntatis . . . . et haec est in ordine bonitatis suae sive in ordine ad condecentiam bonitatis suae, qua est communicativus aliis, et praeter istam justitiam nunquam agit Deus. Alia est justitia in Deo . . . . secundum exigentiam et decentiam Dei, et hoc dupliciter, vel commutando vel distribuendo aliis, et praeter hunc ordinem justitiae aliquando agit. L. c., n. 7. Vgl. unten S. 387, Anm. 1 das Citat aus Anselm, aus welchem die in dieser Note enthaltene Unterscheidung der doppelten Gerechtigkeit und ihre Terminologie sich erklärt.

[3] Si accipiatur justitia secundo modo dicta misericordia non est justitia, nec e converso; quod patet, quia justitia requirit exigentiam illius, cum sit distributio vel commutatio, misericordia autem non requirit hoc. Unde secundum hoc misericordia plus est in Deo quam justitia, quia Deus tantum boni-

Barmherzigkeit als Gütigkeitserweisung an die Creatur über der Gerechtigkeit, so ist andererseits die Gerechtigkeit im ersteren Sinne zufolge ihrer absoluten Coincidenz mit dem göttlichen Willen ein Prius im Verhältniß zur Erbarmung, und ihrem Wesen nach nichts Anderes, als das Selbstwollen der absoluten Güte und Trefflichkeit, das als solches über alles Maaß hinausgestellt ist. Es ist in diesen Ausführungen nirgends der Gegensatz zu Thomas zu verkennen, welcher die Gerechtigkeit als etwas zum göttlichen Willen Hinzutretendes betrachtet,[1] und demzufolge den Satz aufstellt, daß Gott de potentia absoluta den Gerechten verdammen, den Ungerechten beseligen könne.[2] Sofern dieses Gott de potentia absoluta mögliche Handeln ein Handeln contra et praeter justitiam sein soll, glaubt Scotus bei Thomas einen Widerspruch mit anderweitigen Behauptungen desselben constatiren zu sollen;[3] nach Duns Scotus ist der göttliche Wille, soweit er de potentia absoluta ist, gar nicht den Creaturen zugekehrt, daher ihm nach dieser Seite betrachtet Thomas' Behauptung unmöglich erscheint, während umgekehrt der Begriff des göttlichen Willens es mit sich bringt, daß, was immer Gott wollen mag, dasselbe nur gerecht und niemals ungerecht sein kann.

Scotus drängt, wie sonst oftmals, so auch hier wieder auf Anselm zurück, und sucht betreffs der Priorität der göttlichen Gerechtigkeit vor der Barmherzigkeit und der Coincidenz der göttlichen

---

tate sua movetur ut misereatur; in operando autem opus justitiae, accipiendo justitiam secundo modo dictam, non solum bonitas divina est motivum, sed aliquid in creatura, quod exigit. L. c., n. 16.

[1] Justitia et voluntas in Deo sunt idem secundum rem, sed secundum rationem justitia aliquid supra voluntatem addit, scil. ordinem divinis effectibus convenientem, secundum quod unum alteri proportionaliter adaequatur. Sentt. dist. 46, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 4, solut. 1.

[2] Damnare Petrum, cui ex beneficio gratiae sibi collatae salus debetur, esset contrarium justitiae, unde hoc Deus non potest, loquendo de potentia ordinaria. Sed salvare Judam non esset justitiae contrarium, sed praeter eam; sed tamen esset contrarium ejus praescientiae et dispositioni, quae ei aeternam poenam paravit. L. c., solut. 2.

[3] Quomodo iste doctor hîc loquitur, nescio, quia dicit, quod de potentia ordinaria Deus non potest, sed de potentia absoluta; et alibi dicit, quod voluntas divina est prima regula, et ex hoc sequitur, quod omnis actio Dei sit prima rectitudo voluntatis Dei; igitur nihil potest agere nisi secundum justitiam, sive damnet justum, sive damnet injustum. Report. 4 dist. 46, qu. 4, n. 8.

Gerechtigkeit mit dem göttlichen Willen als solchem seine Uebereinstimmung mit Anselm zu erweisen.[1] Das eigentliche Motiv seines Widerstrebens gegen Thomas ist das Bemühen, die Absolutheit des göttlichen Willens gegen eine Bedingtheit derselben durch die Erkenntniß und Güte Gottes aufrecht zu halten. Daher existirt für ihn auch gar nicht das Frageproblem, wie die Contingenz des zeitlichen Geschehens und die Acte der creatürlichen Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorherwissen auszugleichen seien, da eben nur das durch den göttlichen Willen Vorausbestimmte wirklich werden kann.[2] Dasselbe Motiv der absoluten Unbedingtheit des göttlichen Willens bestimmt ihn, die innere Denknothwendigkeit sämmtlicher Gebote des Dekalogs zu bestreiten,[3] die nach Thomas nicht bloß darum zu gelten haben, weil Gott will, daß sie zu gelten haben, sondern wegen ihrer denknothwendigen Wahrheit und Verbindlichkeit von Gott gewollt sein müssen.

Dieser letzte Punkt führt uns auf die allgemeine Ansicht des Scotus von den sogenannten Eigenschaften Gottes im Verhältniß zur thomistischen Auffassung derselben. Thomas lehrt, daß die Satzungen des Dekalogs ein Formaliter bonum gebieten und ein Formaliter malum verbieten; formaliter bonum sei dasjenige, was den Menschen dem absolut Guten verähnliche, formaliter malum, was die entgegengesetzte Wirkung habe. Hier wird die göttliche Wesenheit als die absolute überseiende Form alles creatürlichen Seins vorausgesetzt, dessen Perfectionen in Gott eminent vorhanden und absolut geeiniget

[1] Scotus bezieht sich auf Anselm. Proslog., c. 10. Daselbst heißt es: Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitatis tuae condecens est (vgl. oben S. 387, Anm. 2). Nam parcendo malis ita justus es secundum te et non secundum nos, sicut misericors es secundum nos et non secundum te etc.

[2] Hoc potest poni dupliciter: Uno modo per hoc, quod intellectus divinus videt determinationem voluntatis divinae, videlicet illud fore pro *A*, quia voluntas illa illud determinat fore pro eo; scit enim illam voluntatem esse immutabilem et non impedibilem. Vel aliter: Intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re; aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram, et voluntas eligens unam partem, scil. conjunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud determinate esse verum: hoc erit pro *A*; hoc autem existente determinate vero essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum. 1 dist. 39, n. 23.

[3] 3 dist. 37, n. 2 et 3.

seien, so daß die Wesensformen und Perfectionen der Creaturen nur lauter begränzte vielartige Nachbildungen der Einen absoluten göttlichen Wesenheit sein können. Demgemäß drücken die von uns im Denken unterschiedenen Perfectionen des göttlichen Wesens nur verschiedene Beziehungen des Einen absolut vollkommenen Wesens zu den Creaturen aus, sofern es in den Perfectionen desselben mannigfach und verschiedenartig nachgebildet erscheint. Scotus[1] erklärt sich auf das entschiedenste gegen diese bloß beziehungsweise Auffassung der attributalen göttlichen Perfectionen. Was an den Creaturen irgendwie schlechthin als Vollkommenheit erscheint, muß in Gott unabhängig von der Beziehung auf die Creatur ex se vorhanden sein. Das schlechthin Vollkommene an den Creaturen ist nicht das denselben essentiell Eignende, sondern ist in den das Bene esse derselben betreffenden accidentellen Perfectionen gegeben; also können auch die denselben entsprechenden attributalen Wesensbestimmungen Gottes nicht die Perfectio prima des göttlichen Wesens bedeuten, womit der Gedanke einer durch die göttliche Wesenheit repräsentirten Urform der geschöpflichen Wesensformen entfällt. Jede der göttlichen Eigenschaften enthält die göttliche Essenz nach allen Seiten und Beziehungen des Vollkommenseins; also können die einzelnen Eigenschaften Gottes nicht mit Beziehung auf die verschiedenartig diversificirten geschöpflichen Nachbildungen der Einen absoluten göttlichen Perfection unterschieden werden wollen.[2] Das Richtige ist vielmehr, daß an jedem einzelnen Dinge alle göttlichen Eigenschaften bethätiget erscheinen, umgekehrt aber in dem, was die Dinge schlechthin vollkommen macht, eben nur Eine bestimmte göttliche Eigenschaft, die Bonitas, sich ausdrückt. Der innere Zusammenhang dieser Polemik mit der scotistischen Lehre von den göttlichen Ideen liegt offen da; nebenbei tritt, wie in der Trinitätslehre, so auch in der Lehre von den göttlichen Attributen sein Bestreben hervor, das Göttliche distincter zu fassen,[3] als es in der,

[1] 1 dist. 8, qu. 4.

[2] Ratio idealis correspondet perfectioni creaturae, inquantum ea perficitur in esse quiditativo, et per consequens sub ratione illa, quâ essentia est limitata (unde et secundum diversos gradus limitationis creaturarum distinquuntur ideae), non autem inquantum ista essentia est perfecta simpliciter, quia sic correspondet omnibus unum attributum in Deo, ut bonitas aut perfectio simpliciter. L. c., n. 6.

[3] Er setzt auch ausdrücklich die Attributenlehre in ein inneres Verhältniß zur Trinitätslehre: Distinctio attributorum fundamentum est respectu distinctionis

Gott als absoluten Centralpunkt des Universums fassenden Anschauungsweise der Fall ist, wozu er sich wohl auch durch seine Grundanschauung vom göttlichen Wesen als der absoluten Unendlichkeit angetrieben fühlen mußte, um faßbare Anhaltspunkte für eine theologische Metaphysik zu gewinnen.[1]

Zwölftes Capitel.

Die Lehre des Duns Scotus von der creativen und gubernativen Thätigkeit Gottes.

Schaffen heißt aus nichts (de nihilo) hervorbringen.[2] Der Ausdruck: de nihilo, kann besagen, daß das Non esse dem Esse der Creatur sachlich, oder daß es demselben zeitlich vorausgehe. Im ersteren Sinne geben auch die Philosophen die Möglichkeit einer Creation zu; und das Wesen des in diesem Sinne verstandenen creatürlichen Seins ist dieß, daß es das Esse nicht formaliter aus sich selber hat, sondern nur durch eine außer ihm gelegene Ursache erlangen kann, womit natürlich nicht gesagt werden soll, daß zum Begriffe der Creatur das Non esse gehört, welches vielmehr im wirklichen Sein völlig ausgeschlossen ist. Das Non esse bedeutet nur das seiner Natur nach früher Statthabende, welches durch die Creation aufgehoben wird; an sich gehört weder das Esse noch das Non esse zum Begriffe der Creatur.[3]

emanationum personalium, quia Filius procedit naturaliter nascendo . . . . Spiritus Sanctus libere spirando . . . . quod non potest esse, nisi esset aliqua distinctio intellectus et voluntatis ad intra; sed productio personarum ad nihil extra comparatur; ergo etc. L. c., n. 7.

[1] Deus intelligit essentiam suam inquantum vera, non inquantum bona, et vult eam inquantum bona, non inquantum vera; ab aeterno etiam intellexit se intelligere essentiam et velle eam, similiter sine respectu ad extra, quia iste actus consequitur immaterialitatem naturalem; ergo sine tali respectu includit essentia sua rationem veri et boni, et similiter rationem intelligentis et intellecti, volentis et voliti formaliter distinctas. Ibid.

[2] 2 dist. 1, qu. 2.

[3] Sicut si dicatur in materia prius naturaliter esse privatio quam forma, non quidem quod ista duo simul adsint in materia, ita quod privatio prius insit quam forma; sed privatio pro tanto potest dici prior natura et prius

Aus dieser Begriffsbestimmung des göttlichen Seins ergibt sich ebensowohl die Möglichkeit einer creativen Thätigkeit, als auch die Unmöglichkeit eines strikten Erweises des zeitlichen Anfanges der Creatur, weil aus dem Esse post Non esse sich strenge nur eine sachliche, nicht aber eine zeitliche Priorität des Non esse vor dem Esse folgern läßt.

Eine weitere Folgerung aus dem Gesagten ist, daß nur Gott als Efficiens primum schaffen könne; denn Schaffen ist unmittelbares Hervorbringen, welches dem Primum efficiens so gewiß zusteht, als demselben sonst jede Thätigkeit abgesprochen werden müßte. [1] Daraus folgt aber zugleich auch, daß Gott schaffen können müsse, indem mit dem denknothwendigen Begriffe des Primum efficiens jener des Schaffens als eines Hervorbringens ohne jegliches andere Praesuppositum denknothwendig verknüpft ist.

Alles Geschaffene hat eine wesentliche Beziehung zu Gott, jedoch so, daß die Relation als solche vom Fundamente der Relation formaliter verschieden ist. [2] Das Wesen des Geschaffenen geht sonach nicht in seiner Beziehung zu Gott auf, obwohl es als Ausdruck des göttlichen Gedankens wesentlich auf denjenigen hinweist, der das Geschaffene zuerst dachte und dann kraft seines Willens wirklich machte. Das Gedankenmotiv dieser Auffassung des Verhältnisses der Creatur zu Gott ist, die reale Unterschiedenheit der creatürlichen Wesenheit von der göttlichen entschiedenst zu wahren, und die Aehnlichkeit der geschaffenen Wesenheiten mit der ungeschaffenen auf das ersteren durch den göttlichen Gedanken aufgedrückte Gepräge zu beschränken. Alle geschöpflichen Existenzen fallen primär in gleicher Weise unter den

natura in materia quam forma, quia privatio semper inesset materiae, nisi ab aliquo agente reciperet formam; ita quod ad habendum privationem sufficit sola materia cum negatione vel privatione causae extrinsecae, ad habendum autem formam requiritur causa extrinseca. L. c., n. 3.

[1] Si nihil immediate potest facere, tunc nec etiam mediate potest facere aliquid, quia est primum efficiens, et ita nullum effectum producet. L. c., n. 4.

[2] Fundamentum non est tantum relatio, quam continet per identitatem, sed est ita absolutum, sicut si relatio esset sibi addita vel omnino nullam haberet relationem, quia non est hoc ex imperfectione sua sed ex perfectione vel simpliciter vel aliqualiter; quia continet illam relationem per identitatem, ita quod ipsa continentia quasi praevenit ipsam accidentalitatem relationis, ne ipsa possit esse accidens, quia ipsa perfecte continetur in substantia; quae tamen relatio, si non sic contineretur, ex se non haberet forte, quod esset per accidens substantia. 2 dist. 1, qu. 4, n. 25.

Gesichtspunkt göttlicher Werke; Duns Scotus will in dieser Hinsicht keinen Unterschied gemacht sehen zwischen den Engeln und den Körperwesen, und bekämpft daher die Ansicht Heinrich's von Gent, welcher, während er einerseits die Relation des Geschöpfes zu Gott mit dem Fundamente der Relation identificirt, die Relation der englischen Wesenheit zu Gott von der Wesenheit des Engels real unterschieden wissen wolle. Das Dringen auf die Unterscheidung der Relation vom Fundamente der Relation schließt zugleich auch eine Ablehnung der Ansicht Anselm's[1] in sich, daß die Creatur im Verhältniß zu Gott als Non ens zu bezeichnen sei.[2] Umgekehrt aber ist Duns Scotus geneigt zuzugeben, daß die Erhaltung der Creatur als continuirliche Creation derselben durch Gott zu fassen sei, womit sie in das für Scotus primär geltende Verhältniß der absoluten Abhängigkeit vom göttlichen Willen gesetzt erscheint.

Das göttliche Werk der Welterschaffung ist ein Werk der drei göttlichen Personen zumal, und hat den Hervorgang derselben aus der göttlichen Wesenheit zu seiner denknothwendigen Voraussetzung.[3] Die wesensnothwendige Production geht denknothwendig der contingenten Production desselben Principes voraus; Gott ist naturgemäß zuerst

[1] Vgl. Anselm. Monolog., c. 31.

[2] Scotus bringt diese Ablehnung zum Ausdrucke in seiner Erörterung der Frage, wie die Relation des geschöpflichen Seienden zu dem ihm vorausgegangenen Non esse zu fassen sei (2 dist. qu. 1, 4, n. 27). Er unterscheidet zwischen der Relatio ad non esse immediate praecedens, welche nur den ersten Moment des geschöpflichen Esse betreffen kann, und zwischen der Relation des Seienden zum Non esse indistincte, d. i. ohne Unterscheidung des ersten Momentes und aller nachfolgenden Momente des Seienden. Diesen doppelten Modus der Beziehung auf das Non esse betreffend heißt es: Videtur quod relatio (ad non esse) non sit eadem fundamento, quod sequitur ex illo secundo modo, prout tantum convenit rei in primo instanti, si idem respectus ad non esse maneat tantum in illo instanti, absolutum autem manet post illud instans, et manenti non manens non est idem realiter. Sed de ordine illo ad non esse indistincte accepto videtur idem, nisi probari possit contradictio, quod illa essentia posset esse absque respectu ad non esse duratione praecedens. Quod si probatur . . . . quod contradictio sit, lapidem esse sine respectu ad non esse praecedens duratione, tunc posset dici consequenter, quod iste respectus non differt a fundamento, nisi quod iste respectus non est dependentia ad aliquid, ad quod habens illum essentialiter dependeat . . . . Si autem non sit contradictio, lapidem esse sine tali ordine ad non esse, tunc planum est, istum ordinem non esse idem fundamento.

[3] 2 dist. 1, qu. 1, n. 8.

sich selber präsent, die Dinge außer ihm sind ihm erst in zweiter Linie präsent, also erst in zweiter Linie Object seines Denkens und Wollens; die Habitudo der göttlichen Natur zur Suppositirung ist denknothwendig ein Prius vor der Habitudo derselben ad actum secundum. Die immanente Productionsthätigkeit der göttlichen Wesenheit ist aber nicht in solcher Weise denknothwendige Voraussetzung der Productio ad extra, daß diese ohne jene gar nicht gedacht werden könnte.[1] Die Productio ad extra steht nur insofern in einem Abhängigkeitsverhältniß zu jener ad intra, als beide auf dieselbe principiirende Ursache zurückzuführen sind; keineswegs aber ist die Creation als solche durch die immanente Production als solche vermittelt, so daß, diese letztere hinweggedacht, auch jene denkunmöglich würde;[2] haben doch die Philosophen, die eine immanente Production in Gott nicht kannten oder nicht anerkannten, deßungeachtet den Gedanken des Schaffens als einen nothwendigen erkannt. Es ist demnach verfehlt, wenn Heinrich von Gent die Schöpferthätigkeit Gottes mit dem trinitarischen Processe in eine derartige Verbindung zu bringen sucht, daß sie erst mittelst des letzteren denkbar werden soll.[3] Er glaubt nämlich, daß die Thätigkeiten des göttlichen Erkennens und Wollens erst durch die Production des Sohnes und Geistes zu solchen Acten werden, aus welchen sich der göttliche Schaffensact erklären lasse; die Erkenntniß sei im Vater bloße Notitia simplex, und werde erst im Worte oder Sohne zur Notitia declarativa, dispositiva und ordinativa des zu Schaffenden; die Liebe, die im Vater und Sohne als simplex amor complacentiae vorhanden sei, erlange erst im heiligen Geiste den Charakter des Affectativum und Impulsivum ad opus, so daß die unmittelbaren Rationes formales und Productionsprincipien des creatürlichen Seins mit dem Sohne und Geiste als Verbum und Amor gegeben wären. Daraus würde indeß nur folgen,[4] daß der Vater formaliter, d. i. als Vater nicht schaffe, während umgekehrt auch dem Sohne und Geiste das Schaffen abgesprochen werden müßte, weil ein Principium quo

[1] L. c., n. 20 f.

[2] Exemplum, si ponatur, ignem habere duos istos effectus ordinatos, scil. calefacere et ignire; si essentialius se habet ignis ad utrumque, quam ignire ad calefacere, quamvis ignis praesupponat calefacere, si per impossibile ponatur ignem non posse calefacere, non propter hoc negandum est, ipsum posse ignire. Ibid.

[3] Vgl. Henric. Quodlib. VI, qu. 2.

[4] 2 dist. 1, qu. 1, n. 5 ff.

nicht zugleich Principium quod einer bestimmten Thätigkeit sein kann. Ferner sind die Begriffe einer Sapientia dispositiva und einer Amor affectativus, wofern sie nicht als Propria, sondern bloß als Appropriata der zweiten und dritten Person genommen werden, durchaus nicht geeignet, die Hypostasen des Sohnes und Geistes als die Principia formalia der Creationsthätigkeit erscheinen zu lassen; werden sie als Propria genommen, so involviren sie eine bereits als unthunlich abgewiesene[1] denknothwendige Beziehung jener Personen auf das geschöpfliche Sein. Duns Scotus kann auch nicht zugeben, daß im Worte sich die Intellectio essentialis Gottes vollenden solle, wie Heinrich annehme; die Production des Wortes ist eine nicht über das Agens hinausgreifende Action, Actionen solcher Art aber haben nicht die Perfection des Agens zu ihrer Folge oder Wirkung.[2] Endlich bestreitet Duns Scotus auch Heinrich's Behauptung, daß die Philosophen deßhalb die göttliche Production ad extra als nothwendig angenommen hätten, weil sie eine immanente Production der Sapientia dispositiva und des Amor affectativus nicht zugeben wollten. Die Volitio essentialis Gottes geht nicht nothwendig auf etwas von Gott Verschiedenes; Gott könnte selbst für den unmöglichen Fall, daß es keine Productio ad intra gäbe, nichts Anderes als nur sich selbst nothwendig wollen, weil er sonst widersinnigerweise in ein Abhängigkeitsverhältniß zur Creatur gesetzt würde.

Heinrich hätte allerdings wohl richtiger gesagt, daß die Philosophen die göttliche Productio ad extra aus Unkenntniß einer Productio ad intra für nothwendig hielten; sofern die Productio ad intra den denknothwendigen Begriff der absoluten Selbstvollendung Gottes ergibt, bietet sie allerdings dem neuzeitlichen speculativen Theismus die Unterlage zur Erweisung der Zeitlichkeit des Weltanfanges und der über jede Art von Necessitirung hinausgestellten Freiheit des göttlichen Schaffens. Wenn Duns Scotus in der Fassung, welche Heinrich dem Trinitätsbegriffe gab, diese Freiheit Gottes gefährdet fand, so versah er doch selber es seinerseits darin, daß er die Bedeutung des Trinitätsbegriffes für eine speculative Kosmologie gar nicht erkannte, und daß er, von einem denknothwendigen concreten

[1] Siehe oben S. 371 ff.

[2] Sicut calidum inquantum calidum non perficitur calefactione, quae recipitur in passo. L. c., n. 7.

Inhalt der Schöpfungsidee völlig hinwegsehend das göttliche Schöpfungswerk mit einseitiger Ausschließlichkeit auf den Gedanken der Contingenz stellte.

Die Erschaffung und Erhaltung der Dinge ist ein Werk der drei göttlichen Personen zumal, weil die nach außen wirkende göttliche Wesenheit eben in ihnen subsistirt; auch das göttliche Wirken auf die bestehende Creatur ist ein Wirken aller drei Personen zumal, soweit nicht die besondere Art des Wirkens ein Auseinandertreten der jeder der drei Personen im Besonderen zukommenden Wirksamkeiten bedingt. Die Unterschiede ihres Wirkens treten aber erst im Bereiche der ethischen und übernatürlichen Ordnung hervor; im Bereiche der Naturordnung ist nur das Wirken der Einen untheilbaren göttlichen Wesenheit erkennbar, und selbst dieses für uns Zeitmenschen nur auf unvollkommene Weise, da die natürliche Menschenvernunft den theologischen Begriff der göttlichen Allmacht mit dem denknothwendigen Begriffe von Gott als Grundursache und Zweckursache der geschaffenen Dinge nur höchst unzureichend zu vermitteln vermag. [1] Die natürliche Vernunft gelangt aus sich selber wohl bis dahin, einzusehen, daß Gott eine unendliche Macht zukommen müsse, d. h. eine Macht, welche nicht den Beschränkungen der geschöpflichen Wirkungsmächte unterworfen ist, indem der absolut ersten Ursache das Können der secundären Ursachen in eminenter, absoluter Weise zukommen muß. Da aber der Begriff der Causa prima das Vorhandensein secundärer Ursachen involvirt, und die Wirkungsweisen der Causae secundae eben nicht jene der Causae prima sind, so scheint es, als ob die Causa prima zu einer Causa secunda degradirt würde, wenn man ihr das Vermögen zuspräche, dasjenige, was durch die Causa secunda gewirkt wird, unmittelbar selber zu wirken. Damit erscheint aber ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die bereits festgestellte Ordnung der Natur als eine natürliche Unmöglichkeit, [2] und Duns Scotus muß, um die Möglichkeit der Wunder zu retten, auf den souveränen göttlichen

[1] 1 dist. 42.

[2] Propositio: „Quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda, potest per se immediate," non est nota ex terminis, neque ratione naturali, sed est tantum credita. Si omnipotentia, ex qua dependet, esset nota ratione naturali, facile esset probare ipsis philosophis multas veritates et propositiones, quas ipsi negant; et facile esset eis probare saltem possibilitatem multorum, quae credimus, quae ipsi negant. L. c., n. 3.

Willen zurückgreifen, welchem zufolge seit ewig festgestellt ist, daß in den auf natürlichem Wege erkennbaren Zusammenhang der sichtbaren Dinge jene Thatsachen und Erscheinungen eingreifen sollten, welche aus demselben nicht nur nicht erklärbar sind, sondern demselben sogar widerstreiten. Daß übrigens Gott ein unmittelbares Eingreifen in den Naturzusammenhang sich vorbehalten habe, sei bereits aus der fortgesetzten Neuschöpfung von Menschenseelen zu ersehen, durch welche die sichtbare Wirklichkeit zum Substrate höherer über dieselbe hinausgreifender göttlicher Wirksamkeiten herabgesetzt erscheint.

Um das Wunder nicht bloß als etwas praeter vel contra naturam sich Ereignendes zu erfassen, ist es nothwendig, den Gedanken der göttlichen Weltvollendung in das philosophische Denken aufzunehmen, und denselben als denknothwendigen Abschluß einer speculativen Kosmologie zu erkennen. Für diesen Fall erscheint das Wunder als zeitliches, sporadisches Durchleuchten der absolut vollendeten Wirklichkeit in der unvollendeten und zufolge des Sündenfalles auch depotenzirten und desordinirten sichtbaren Wirklichkeit, somit als das wahrhaft Ordnungsgemäße, dessen vollkommene Manifestation eben nur durch die zeitliche Unvollendung und Desordination der sichtbaren Wirklichkeit gehemmt ist. Eine solche Auffassung kann aber nicht leicht platzgreifen, wenn man mit dem Gedanken der Zeitlichkeit der Weltschöpfung nicht entschieden Ernst zu machen weiß. Duns Scotus bringt es, in den Gedankenkreis des aristotelischen Kosmismus festgebannt, nicht viel weiter als bis dahin, daß er die Lehre von einem ewigen Kreislaufe der Dinge oder von einer in bestimmten Weltperioden sich stetig wiederholenden Rückkehr auf den ersten Anfang der Dinge von sich weist;[1] der Gedanke hingegen eines dereinstigen absoluten Abschlusses der zeitlichen Weltdinge in Gott ist seinem empiristischen Intellectualismus fremd, und ehe er sich entschlösse, an die wenigstens in der speculativen Anthropologie der zeitgenössischen Scholastik gegebenen Anhaltspunkte jenes Gedankens anzuknüpfen, zerschlägt er vielmehr die fundamentalen Anhaltspunkte desselben durch seine Anstreitung der philosophischen Erweisbarkeit der Seelenunsterblichkeit. Von der zukünftigen Auferstehung behauptet er,[2] daß sie zwar von Seite des Leibes nichts Gewaltsames oder Widernatürliches in sich schließe, aber von Seite ihrer activen Ursache etwas Uebernatürliches sei, somit gleichfalls außer dem Bereiche

[1] Report. 4 dist. 43, qu. 3, n. 2—4.

[2] Report. 4 dist. 43, qu. 4.

der natürlichen Beweisbarkeit liege, und die vom Apostel Paulus für sie angeführten Gründe bloße Congruenzgründe seien. Daß die Angemessenheitsgründe auf andere, aus Wesen und Idee des Menschen sich ergebende Gründe sich zurückführen lassen, und aus diesen ihre eigentliche Beweiskraft ziehen, und daß die ideale Begründung, obschon den Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher, demonstrirbarer und nicht demonstrirbarer Wahrheit nicht aufhebend, doch denselben überbrücke, und das als göttliche Wahrheit Geglaubte zugleich auch als das menschlich Wahre erweise, will er nicht zugeben, obschon wir ihn oben[1] die zukünftige vollkommene Einigung von Geist und Leib als die der Idee des Menschen adäquate Einigung postuliren hörten. Weil er aber das ideell Geforderte als bloßes Postulat betrachtet, Postulate jedoch nicht Gegenstand der Demonstration sind, weil er überdies das Postulat des vollendeten Menschenwesens nicht im organischen Zusammenhange mit der Idee der zukünftigen vollendeten Weltwirklichkeit zu fassen weiß, so schließt er den Gedanken der Weltvollendung überhaupt aus dem Bereiche der philosophischen Kosmologie aus, und constatirt einfach den Mangel einer vollkommenen Congruenz zwischen der als Resultat der natürlichen Denkvernunft überkommenen antiken Kosmologie und der die übernatürliche Wirklichkeit umfassenden christlichen Glaubenswelt, deren Bereiche auch das gläubig als Factum angenommene Wunder angehört. Es muß auffallen, daß Duns Scotus, welcher der Incarnation des Gottessohnes eine vom Factum des Sündenfalles unabhängige ideelle Bedeutung beimißt, und so weit geht, zu behaupten, daß wenn Gott überhaupt schaffen wollte, vor Allem Christus in der Schöpfung nicht fehlen durfte, nicht darauf kam, in Verbindung mit der Christologie die universalkosmische abschließende Bedeutung des Menschenwesens als solchen zu würdigen, und auf diesem Wege einen concreten ideell nothwendigen Inhalt der Schöpfungsidee zu gewinnen. Man kann den Grund hiefür nur in seinem abstract metaphysischen Denkverfahren finden; Christus ist ihm nämlich nicht wegen der organischen Connexität der Idee Christi mit der Idee der Menschheit und des Kosmos im Allgemeinen, sondern nur als Repräsentation des Vollkommensten, was nach Gott sich denken läßt, das Denknothwendigste dessen, was nach und außer Gott sein kann;[2] dem-

[1] Siehe oben S. 281.

[2] Report. 3 dist., 7, qu. 7, n. 4 ff.

zufolge kann er sagen, daß wenn Gott schaffen, aber nur Ein Geschöpf erschaffen wollte, Christus das Ziel und Object seiner Schöpferthätigkeit sein mußte.

Das Werk der göttlichen Weltleitung fällt in der wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung, welche Scotus demselben angedeihen läßt, durchwegs mit seiner Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung zusammen, welche, wie wir bereits aus seiner Lehre vom souveränen göttlichen Willen wissen, die Ursache des göttlichen Vorherwissens ist. Schon diese Grundauffassung der Lehre von der göttlichen Weltleitung läßt vermuthen, daß Duns Scotus derselben keine eingehende Behandlung werde gewidmet haben; sie konnte ihm kein Object eingehender Denkvermittelungen darbieten, da sie sich einfach auf die Lehre von dem absolut entscheidenden göttlichen Willen als absolutem Grunde des contingenten Geschehens reducirt. Für Scotus besteht einzig die Aufgabe, seine Lehre vom absolut bestimmenden göttlichen Willen gegen jede Art deterministischer Ausdeutung zu wahren. Er wälzt den Vorwurf des Determinismus auf Jene ab, welche wie Thomas Aquinas die wesenhafte Allgegenwart Gottes aus der göttlichen Allwirksamkeit beweisen,[1] oder die determinirende Wirkung eines göttlichen Vorherwissens dadurch zu beseitigen suchen, daß sie das in eine zeitliche Aufeinanderfolge Auseinandertretende vor Gottes Blicke in der Simultaneität einer ewigen Gegenwart erscheinen lassen, und die Zeit als etwas für Gott nicht Existirendes ansehen.[2] In beiden Fällen sieht Scotus das Selbstsein und die Causalität der contingenten Wirkungsursachen durch eine störende Ingerenz der Idee der göttlichen Absolutheit in den Causalzusammenhang des creatürlichen Weltdaseins beeinträchtiget;[3] diese störende Ingerenz scheint ihm dadurch beseitiget, daß er den Nachdruck auf das Vorausgegangensein des göttlichen Bestimmens legt, welches überdieß nicht nur selber, weil es auf außergöttliche Dinge sich bezieht, contingenter Natur ist, sondern auch jenes geschöpfliche Thun oder Geschehen als ein contingentes, somit

---

[1] 1 dist. 37.

[2] 1 dist. 39, qu. 6, n. 8 ff.

[3] Si immensitas non est ratio coexistendi loco nisi actuali et non potentiali, quia non est, pari ratione aeternitas non erit ratio coexistendi alicui nisi existenti, quia illud, quod non est, nulli potest coexistere. Coexistere dicit relationem realem; sed relatio non est realis, cujus fundamentum non est reale. L. c., n. 9.

nicht nothwendiges will und feststellt. Von dieser Lösung des Problems muß nun freilich gesagt werden, daß sie eine rein begriffliche sei, welche in's Wesen der Sache nicht eingeht. Um die Lehre von der göttlichen Weltregierung in befriedigender Weise darzulegen, muß auf die concreten Verhältnisse des zeitlichen Weltdaseins eingegangen, das Füreinander der Natur- und Geistwelt, so wie die Coincidenz der Entwickelung beider in einem letzten gemeinsamen Ziele aufgewiesen werden; da ferner die concrete Veranschaulichung der Aufeinanderbeziehung beider im menschlichen Zeitdasein und dessen geschichtlicher Auswickelung sich darstellt, so muß speciell auf die Menschheitsgeschichte als die lebendige Veranschaulichung des gubernativen göttlichen Waltens in der Entwickelung der irdischen Zeiten eingegangen, und die geschichtliche Entwickelung der Menschheit vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus angeschaut, zu einer demonstrativen Aufzeigung der göttlichen Weltleitung ausgestaltet werden. Daß über der natürlichen Wirklichkeit das geschichtliche Zeitdasein als ein höheres geistiges Erfahrungsgebiet sich aufschließe, aus welchem die den Zwecken der Theologie dienende Weltkunde eben so zu schöpfen habe, wie aus der rationalen Beobachtung der sichtbaren Naturwirklichkeit, lag noch außer dem Bewußtsein des Zeitalters, welchem Duns Scotus angehörte;[1] es war jedoch nicht nothwendig, daß das Problem der göttlichen Weltleitung so sehr aus dem Gesichtskreise der theologischen Betrachtung trat, wie bei Duns Scotus der Fall ist. In der theologischen Summe des Thomas Aquinas ist es ausdrücklich als specielles Problem der christlich-kirchlichen Glaubenslehre namhaft gemacht,[2] und auch der Bedeutung und Wirksamkeit der heilsgeschichtlichen Potenzen mehr Beachtung gewidmet als bei Duns Scotus, bei welchem das gesammte geistige Interesse von der abstract metaphysischen oder dialektischen Erörterung und Zergliederung der Lehrformeln des kirchlichen Bekenntnisses gefangen genommen ist.

Auf die Heilsgeschichte bezieht sich das der Gotteslehre angehörige Problem von der Sendung der göttlichen Personen, welches die heilsökonomische Seite der ontologischen Trinitätslehre betrifft. Der Lombarde hatte unter Berufung auf Augustinus gelehrt, daß das Mittere allen drei göttlichen Personen, das Mitti hingegen bloß den zwei originirten

[1] Vgl. hierüber unsere Bemerkungen in unserer Abhandlung über Baco's Kosmologie u. s. w., S. 122 ff.

[2] 1 qu. 116.

Personen zukomme, indem das Mitti, obschon es eine Beziehung auf die Creatur ausdrücke, indirect doch auch eine Bezugnahme auf die Processio aeterna in Gott involvire. Duns Scotus[1] beanständet diese Begründung, und glaubt insgemein, daß man richtiger sage, das Mittere komme den producirenden, das Mitti den producirten Personen zu. Nur um der Auctorität Augustin's willen, welcher den heiligen Geist zum Sender des zu incarnirenden Gotteswortes machen zu wollen scheint, ist Scotus geneigt, den vom Lombarden aufgestellten Lehrsatz zuzugeben, der aber dann anders erklärt und begründet werden müsse. Das Mitti müsse so gefaßt werden, daß es als Actus essentialis erscheine, ohne connotative Beziehung des Mitti auf den Producens des Missus, sofern der Producens als Mittens gemeint sein soll.[2] Im entgegengesetzten Falle läßt sich der Folgerung nicht entgehen, daß auch der Vater ein Missus, oder das incarnirte Wort kein Missus a Spiritu Sancto sein könne.[3] Uebrigens entbehrt die Lehre von der Sendung der göttlichen Personen bei Scotus jener methodischen Ausführung und Behandlung, die ihr bei Alexander Halesius,[4] Bonaventura[5] und Thomas Aquinas[6] gegeben ist; er setzt die Unterscheidung zwischen der Missio invisibilis und visibilis des

---

[1] 1 dist. 15.

[2] Mitti dicit respectum rationis ad mittentem formaliter, sed connotat respectum aeternum, non quidem ad mittentem, qua mittens, sed ad aliquem indistincte. Unde haec propositio est neganda, quod mitti nullum respectum dicit, nisi ad eum cui mittitur, vel ad mittentem, si intelligatur inquantum mittens, et hoc tam de principali significato quam de connotato. Dicit enim connotando respectum procedentis, et hoc ad producens non inquantum mittens, quia etiam aliqua persona mittens potest esse non producens, licet semper producens sit mittens. L. c., n. 6.

[3] Si mitti importat aliquo modo duplicem respectum aeternum et temporalem, cum non dicat respectum nisi ad eum cui mittitur et ad mittentem, patet quod primus est communis tribus, quia est respectus ad extra; secundus est aut realis aut rationis. Si rationis, ergo potest esse in Patre respectu sui, sicut Pater potest dari et dare; non enim repugnat Patri mitti propter respectum rationis tantum. Si mitti dicat respectum realem tantum ad mittentem, puta processionem a mittente, igitur mittere non est essentiale, quia tunc Spiritus Sanctus non mitteret Filium, cum non producat eum. L. c., n. 2.

[4] Summ. theolog. I, qu. 71—74.

[5] Sentt. I, dist. 15 ff.

[6] 1 qu. 43.

Wortes und des Geistes als etwas gemeinhin Bekanntes voraus, auf dessen Besprechung er nicht ex professo eingeht, indem er sich vorbehält, den sachlichen Inhalt derselben in anderen Lehrstücken, die darauf Bezug haben, unterzubringen. Sehr kurz faßt er sich auch über die Missio Angelorum;[1] etwas eingehender äußert er sich über den Modus der Belehrung, welche den Menschen durch Engel zu Theil werden könne.[2] Es liegt nicht im Vermögen des Engels, dem Menschen unmittelbar eine Species intelligibilis einzuzeugen, weil diese im Menschen nur aus einer Sinnesvorstellung heraus entwickelt werden könne.[3] Aber er kann dem Menschen durch sinnliche Zeichen[4] incomplexe Notionen vergegenwärtigen, diese zu einfachen Begriffen und complexen Notionen verbinden, mehrere complexe Notionen zu einer zusammenhängenden Rede aneinanderreihen, und auf diese Art den Menschen auf Erkenntnisse hinleiten, auf welche dieser aus sich allein nicht kommen würde. Ohne sinnliches Medium vermag der Engel im Menschen keine sinnliche Vorstellung zu erzeugen; ob er das in einem Menschen vorhandene Sinnenbild auf das entsprechende Organ eines anderen Menschen zu übertragen vermöge, ist zweifelhaft, eben so, ob er die Umsetzung einer bereits vorhandenen Sinnesvorstellung in eine Intellection anzuregen vermöge; wohl aber vermag er sicher das Hinderniß einer solchen Umsetzung, die Aufregung der Säfte und Lebensgeister zu beschwichtigen.

In die theologische Weltlehre gehört selbstverständlich die Erörterung über die Natur des Bösen und des Uebels, welche beide unter dem gemeinsamen Namen Malum zusammengefaßt sind. Was ist das Malum, und woher stammt es? Zunächst steht fest, daß es nicht, wie ein Bonum primum, so auch ein Malum primum geben könne, weil der Begriff desselben einen Widerspruch in sich

[1] 2 dist. 10.

[2] 2 dist. 11.

[3] Scotus hält indeß für möglich, quod angelus posset aliquid operari circa intellectum possibilem, non immediate causando speciem intelligibilem ut totalis causa, sed ut causa partialis, per intellectum suum agentem coagens intellectui agenti hominis. L. c., n. 7.

[4] Sive utendo signis ad placitum institutis, et hoc in corpore assumto, vel modo alio formando talia signa, vel utendo signis naturalibus, scil. ipsis rebus adhibendo eas praesentes sensibus, a quibus sensus ordinate mutantur, et ex eis phantasmata ordinate generantur, et sic ulterius ex eis species intelligibiles ordinate astrahuntur. L. c., n. 5.

schließt.[1] Das Malum ist sonach nur unter Voraussetzung des Guten denkbar, und kann, soweit überhaupt eine Ursache desselben denkbar ist, diese nur im Bonum haben. Unter Verweisung auf Augustinus[2] bezeichnet Scotus den geschöpflichen Willen als die Ursache des Bösen, und es fragt sich nur, wie dasselbe aus dem Willen ursprünge.

Mit dieser Gedankenwendung ist die Erörterung der Natur des Bösen auf den Boden der Thelematologie und Hamartiologie hinübergespielt, und wird von Scotus auch durchwegs innerhalb der Grenzen Beider festgehalten. Hiemit ist aber die eigentlich metaphysische Seite des Problems völlig bei Seite geschoben; denn die Widerlegung des Manichäismus ist doch nur eine rein negative Lösung der Frage nach der Natur des Bösen; es wird nur declarirt, daß das Böse nichts Substanzielles sei, es wird aber nicht gesagt, was es in Wirklichkeit sei. Ja selber der Begriff des Bösen als solchen verliert sich völlig aus der Untersuchung; es ist nur von Sünde, Schuld und Strafe die Rede, also von Begriffen, welche der Religion und Ethik angehören, während Name und Begriff des Bösen den metaphysischen Sinn und Begriff des Malum ausdrücken und bezeichnen. Es wird nicht zu viel gesagt sein, wenn behauptet wird, daß der Begriff des Bösen als solchen noch bis heute keine genügende Beleuchtung erfahren hat, so tiefsinnige und anregende Erörterungen über denselben auch in der neudeutschen Speculation thatsächlich gepflogen worden sind; in der That ist das Böse eine geheimnißvolle Macht, welche für den Metaphysiker ein eben so räthselhaftes Problem ist, wie für die Arzneikunde das Grundwesen bestimmter Seuchen, für den Physiker die Natur zerstörender Gifte, während andererseits die Analogie dieser physischen lebensfeindlichen Potenzen und Mächte mit der das Denken des Metaphysikers beschäftigenden Natur des Bösen als solchen nahe genug liegt. Das Böse ist seinem Begriffe nach die geistige Macht der radicalen Zerstörung; Seuche und Gift sind der Widerschein und das Nachbild dieser geistigen Zerstörungsmacht in der physischen Wirklichkeit.

[1] Nullum malum est primum malum, alioquin illud in se careret summa perfectione nata sibi convenire; sed nulli nata est convenire summa perfectio, nisi summo bono in natura; igitur summum malum esset summum bonum in natura et ita Deus. . . . Si ponatur summum malum primum ex aequo ad summum bonum, oportet quod illud sit necesse esse et omnino independens et impartitum; et tamen ista non conveniunt enti nisi perfectissimo. 2 dist. 37, qu. 1, n. 12.

[2] Civ. Dei XII, 6.

Augustinus bezeichnete das Wesen des Bösen als Tendenz zur Vernichtigung, somit als einen corrosiven Schaden, und wählte als sprachliche Bezeichnung dieser Vernichtigungstendenz den Ausdruck Deficere,[1] wobei freilich ein reales Subject vorausgesetzt wird, an welchem das Deficere zur Erscheinung kommt, und dieses Deficere selber sich zum Begriffe einer bloßen Kraftnachlassung, eines bloßen Mangels des Gesollten abzuschwächen scheint. Als die Potenz, an welcher dieses Deficere zur Erscheinung kommt, wird von Augustinus der böse gewordene Wille bezeichnet, und die Ursache seiner Verböserung eine Causa deficiens (im Gegensatze zur Causa efficiens) genannt. Der Ausdruck Causa deficiens ist offenbar doppelsinnig, nimmt aber, sofern er nach Augustin's Erläuterung[2] eine Causa deficiens boni zu bedeuten hat, einen Sinn an, durch welchen nach Scotus' Dafürhalten die Schuld der Sünde auf Gott zurückfällt;[3] insofern Gott nach außen nur contingente Wirkungen setzt, und demzufolge auch die Rectitudo voluntatis nicht als eine nothwendige verleiht, erscheint er als Causa defectiva um so mehr, als im Sinne dieser Auffassungsweise die tota rectitudo voluntatis deßhalb nicht vorhanden ist, weil Gott sie nicht als Erstwirkender setzte.[4] Deß-

[1] Deficere non jam nihil est, sed ad nihilum tendere. Cum enim ea quae magis sunt, declinant ad ea, quae minus sunt, non illa in quae declinant, sed illa quae declinant, deficiunt, et minus esse incipiunt quam erant. Contr. Secundin. Manich., c. 11. — Omnis inter nos discretio est, quod vos substantiam quamdam malum esse dicitis, nos vero non substantiam, sed inclinationem ab eo, quod magis est, ad id quod minus est, malum esse dicimus. O. c., c. 12.

[2] Nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis; non est enim efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio, sed defectio; deficere namque ab illo, quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem. Causas porro istarum defectionum, cum efficientes non sint sed deficientes, velle invenire tale est, ac si velit quisquam videre tenebras aut audire silentium. Civ. Dei XII, c. 7. — Nec talem voluntatem facit, nisi defectio qua deseritur Deus, cujus etiam defectionis causa deficit. O. c. XII, c. 9.

[3] Non efficere rectitudinem, quae deberet effici, est quasi causare effective vel defective peccatum; sed hoc ita convenit Deo sicut voluntati creatae. 2 dist. 37, qu. 1, n. 18.

[4] Accipio tempus in quo voluntas peccat, et divido in duo instantia naturae *A* et *B*; in *A* comparatur Deus ad voluntatem ut causa prior, in *B* voluntas comparatur ad se ut causa posterior. Tunc quaero, aut in *A*

ungeachtet kann Scotus zufolge seiner uns hinlänglich bekannten Ansicht von der allbestimmenden Macht des göttlichen Willens nicht zugeben, daß der sündige Wille der Creatur außer Relation zur göttlichen Willensentschließung stünde. Er glaubt, um dieser Rücksicht gerecht zu werden, zwischen der Causa deficiens und Causa efficiens der Sünde, zwischen dem formalen und materialen Momente der sündigen Handlung unterscheiden zu müssen. Das materiale Moment ist der positive Act des sündigenden Willens, das formale Moment ist die Privatio debitae justitiae. Rücksichtlich dieser letzteren gibt es keine Causa efficiens, sondern bloß eine Causa deficiens, und diese letztere ist einzig in der Defectibilität des creatürlichen Willens zu suchen. Der Wille als solcher ist selbst nicht in contingenter Weise die nächste Ursache der Sünde;[1] sondern seine creatürliche Limitation oder Verengerung macht ihn dazu.[2]

Ist aber damit wirklich schon jede göttliche Miturheberschaft der Sünde beseitiget? Der geschöpfliche Wille ist doch nicht absolut auf sich selber gestellt, und kann schließlich nichts anderes wirken, als was Gott will, daß geschehe. Hier kommt es nun darauf an zu zeigen, daß im Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Willens der Defect einzig auf Seite des menschlichen Willens liege, was Duns Scotus, nicht ohne Widerspruch mit sich selbst, nur mittelst Annahme einer Bedingtheit der göttlichen Willensentschließungen durch das göttliche Vorherwissen der menschlichen Willenshandlungen zu erweisen

---

Deus causat rectitudinem, et sequitur, voluntas etiam causat in *B* illam; alioquin si voluntas causaret in *B* peccatum, oppositum rectitudini simul esset in voluntate, et per consequens simul erunt in voluntate illud peccatum et rectitudo sibi opposita. Igitur oportet dicere, quod Deus non causat rectitudinem, et per consequens, quod voluntas in *B* non causat; hoc enim praeexigit naturaliter Deum in *A* non causa. L. c., n. 19.

[1] Voluntas in communi est perfectio simpliciter, propter quod ponitur formaliter in Deo. Et voluntas sub ista ratione non est proxima causa etiam contingens respectu peccati; quia tunc quodlibet inferius sub ipsa haberet talem rationem causalitatis, et ita voluntas divina. 2 dist. 37, qu. 2, n. 9.

[2] Quia pro quanto intelligitur ista differentia superaddi, accidit sibi per accidens esse causa respectu peccati; sicut si diceretur, quod animal non est per se causa intelligendi, sed per accidens, quia animal perfectissimum intelligit; non quod perfectissimum sit propria ratio intelligendi, quia animali simpliciter accidit, sed rationale, quod animali accidit ut differentia generi, quod rationale circumloquimur per hoc quod est perfectissimum. L. c., n. 10

vermag.[1] In solcher Weise wird wenigstens Scotus von der Mehrheit seiner Ausleger verstanden,[2] obschon Duns Scotus auch eine vom Gedanken des göttlichen Vorausbestimmens unabhängige Lösung der Frage versucht,[3] wobei jedoch abermals unerklärt bleibt, wie der allbestimmende göttliche Wille zu seinem vollen Rechte komme, wenn es in der Macht des freien Willens steht, das nicht zu wirken, was der göttliche Wille seiner Natur nach wollen muß. Scotus bespricht einige Aeußerungen Augustins und Anselms, die darauf abzielen, die Miturheberschaft Gottes an der Sünde abzuweisen, aber nicht so sehr Beweise, als von der absoluten Vollkommenheit Gottes hergenommene Postulirungen des zu Erweisenden sind. Scotus selber macht dieß bemerklich;[4] es werde in den bezüglichen Aussprüchen nicht gezeigt, daß Gott, indem er dem creatürlichen Willen die Mitwirkung der Gnade entzieht, nicht Mitursache am sündigen Handeln des der Gnade beraubten Willens sei. Gegen die Art, in welcher Anselm die Unmöglichkeit einer göttlichen Miturheberschaft an der Sünde zu erweisen sucht,[5] bemerkt Scotus, daß aus ihr das Nichtsündigenkönnen des

---

[1] Universaliter, quidquid Deus dat antecedenter, daret illud consequenter quantum est ex se, nisi esset impedimentum; dando autem voluntatem liberam dedit antecedenter opera recta, quae sunt in potestate voluntatis, et ideo, quantum est ex parte sui, dedit rectitudinem omni actui voluntatis, et voluntati ex consequenti daret, si ipsa voluntas quemcunque actum elicitum recte ageret ex parte sui. Est igitur defectus in effectu duarum causarum non propter defectum causae superioris sed inferioris; non quia causa superior causet rectitudinem in effectu et inferior obliquitatem, sed quia causa superior, quantum est de se, causaret, si causa inferior secundum suam causalitatem causaret. L. c., n. 14.

[2] Die Ansichten derselben finden sich in Wadding's Ausgabe verzeichnet. L. c., im Scholium vor n. 14 ff.

[3] Sicut in uno instanti naturae materia materiat et efficiens efficit, ita duae causae efficientis ordinatae in uno instanti naturae causant effectum communem, ita quod neutra tunc causat sine altera; sed quod effectus non rectus causetur, hoc non est nunc propter causam priorem, quae quantum ex se recte causaret, si secunda causaret, sed propter defectum causae secundae, quae in potestate sua habet concausare causae primae vel non concausare; et si non concausat illi ut tenetur, non est rectitudo in effectu communi ambarum. L. c., n. 15.

[4] L. c., n. 12 f.

[5] Die bezügliche Stelle bei Anselm lautet: Totam substantiam, quam de nihilo fecit, Deus potest in nihilum redigere; a voluntate vero habente rectitudinem non valet illam separare . . . . Si Deus rectitudinem tollit ab

geschöpflichen Willens folgen würde.[1] Scotus glaubt indeß, daß Anselms Argumentation bestehen könne, wenn man zwischen der Voluntas Dei antecedens und consequens unterscheide;[2] es falle ihr aber jedenfalls zur Last, daß sie einzig nur Gottes Potentia ordinata im Auge habe, und nicht beachte, was Gott de potentia absoluta vermöge;[3] auch beweise sie nur, daß Gott nicht durch einen positiven Act den geschöpflichen Willen seiner Rectitudo entkleiden könne, wodurch indeß eine negative Ablation der Rectitudo (als bloßes Geschehenlassen) durchaus nicht ausgeschlossen sei. So leitet also die Erörterung über das göttliche Geschehenlassen wieder auf die scotische Lehre von der Potentia absoluta und ordinaria Gottes zurück, in welche wir die im vorigen Abschnitte entwickelte Gotteslehre auslaufen sahen.[4] Verwirft man die vorerwähnte Bedingtheit des göttlichen Willens durch die Voraussicht der menschlichen Handlungen als eine mit dem

aliquo, non vult eum velle, quod vult eum velle . . . Igitur nihil magis impossibile, quam Deum rectitudinem voluntatis auferre, quod tamen facere dicitur, qando non facit, ut eadem rectitudo non auferatur. De lib. arbitr., c. 8.

[1] Videtur concludere, quod homo non possit peccare, quod consequens est falsum; igitur ratio non concludit. Quod autem illud consequens sequeretur ex illa ratione, probo: Possum peccare in *A*, ergo Deus potest non velle me esse rectum in *A*; sequitur enim in illis de inesse, si pecco in *A*, ergo non vult me esse rectum in *A*, quia ex opposito sequitur oppositum; si vult me esse rectum in *A*, non vult me velle illud in *A*, quod vult me velle in *A*; ergo Deus potest non velle, me velle in *A*, quod ipse vult me velle in *A*, quod est impossibile. 2 dist. 37, qu. 2, n. 13.

[2] Rectum velle includit velle quod Deus vult eam velle; vult itaque voluntate signi et antecedente, non voluntate beneplaciti et consequente. Nam pro instanti, pro quo voluntas, creata peccat, Deus non vult eam velle hoc voluntate consequente vel voluntate beneplaciti. Quando igitur infertur, quod Deus non vult me velle, quod vult me velle, non est contradictio, quia negatur voluntas beneplaciti et consequens, et affirmatur voluntas signi et antecedens. L. c., n. 18.

[3] Non probat plus ista ratio, nisi quod sine demerito voluntatis creatae non potest Deus de potentia ordinata auferre voluntati rectitudinem, sed non probat hoc de potentia absoluta; nec etiam probat, quod Deus non posset negative auferre, et hoc propter demeritum voluntatis creatae. Ibid.

[4] Quod Deus in se peccare non possit, patet per hoc, quod non potest a se averti, nec formaliter, quia non potest se non deligere summe et ordinate . . . . nec etiam virtualiter potest a se averti, quia nihil aliud a se est necessarium sibi ad volendum se; quodcunque enim aliud a se est, quia ab eo volitum, et hoc modo volitum, et pro tunc et pro tunc, ex hoc est sic ordinate volendum. L. c., n. 16.

Geiste der scotistischen Doctrin nicht verträgliche Entlastung des göttlichen Willens von der Miturheberschaft am Sündigen des der Gnade entbehrenden menschlichen Willens, so muß auf den echt scotistischen Gedanken recurrirt werden, daß der absolute göttliche Wille nicht unter das Maaß unserer ethischen Denkgewohnheiten gestellt werden könne, die ja selber eine Schöpfung jenes Willens sind. Die Möglichkeit zu sündigen ist in Gott durch seine wesensnothwendige absolute Liebe zu sich selber ausgeschlossen.

Dem Malum culpae entspricht der göttlichen Ordnung gemäß das Malum poenae. Die Strafe ist Beraubung des Bonum conveniens und Zufügung des Malum disconveniens.[1] Das Bonum conveniens scheidet sich in das Honestum und Commodum; ersteres ist gleichbedeutend mit dem Bonum gratiae, dessen Verlust seine Causa dispositiva in der Culpa hat, während als Causa positiva die mit der Deformität der Schuld behaftete sündhafte Handlung zu bezeichnen ist. Daraus folgt, daß primär die Sünde sich selber Strafe ist. Das Bonum commodum ist ein Bonum perceptibile, dessen Carenz Poena damni heißt. Das Malum disconveniens ist die Tristitia als das dem sündigen Handeln entsprechende nachfolgende Leiden. Dieses Leiden resultirt naturgemäß aus dem Verluste des Bonum commodum oder der Beatitudo, und macht sich zunächst als nagender Wurm oder peinigender Vorwurf über den selbstverschuldeten Verlust der Seligkeit vernehmbar,[2] woran sich weiter verzehrender Schmerz über das Entbehrenmüssen der Seligkeit reiht;[3] als dritte und vierte Art der Tristitia schließen sich weiter noch die durch die Incarceratio

---

[1] Report. 4 dist. 46, qu. 4, n. 19 ff.

[2] Tristatur de obstinatione sua in peccato, quae est prima privatio, vel saltem tristatur de peccato, quod commisit in vita, in quo nunc sine remissione derelictus est. Non quidem tristatur de hoc vel illo secundum se, quia talis privatio, sed quia demeritum respectu poenae damni; h. e. tristatur, non quia Deum offendit, sed quia commodo, quo immoderate appetit, se peccando privat, et ita tristitia potest dici poena vermis. 4 dist. 46, qu. 4, n. 5.

[3] Tristitia de carentia boni commodi, scil. beatitudinis vel non est nominata, vel potest dici tristitia absorptive, quia ejus desiderium maxime inest naturae, et specialiter sibi sine freno justitiae derelictae, ejus perpetua carentia percepta contristat totaliter absorbendo; vel nominatur poena damni, ut sit constructio transitiva i. e. poena de damno; nam vocando solam carentiam commodi poenam damni, constructio est intransitiva. Ibid.

und Excoecatio causirten Qualzustände an.[1] Die Incarceratio bedeutet die Detention im Straffeuer, die Excoecatio den aus der perpetuirlichen widerwilligen Anschauung dieses Detentionsortes entspringenden geistigen Schmachtenszustand. Die aus dieser Detention entspringende Tristitia, welche gleichsehr die gefallenen Engel und die verworfenen Seelen drückt,[2] muß unterschieden werden von dem sinnlichen Schmerze, welchen die Detention im Orte des Feuers den zur ewigen Pein auferstehenden Menschenleibern verursacht.[3]

Die Strafe ist ein Uebel für den Gestraften, aber ein Bonum im Verhältniß zur Ordnung des Weltganzen, indem sie die durch die Sünde geschaffene Störung der Ordnung wieder ausgleicht und zu dem Bonum naturae, das dem Sünder verbleibt, die nöthige Habitudo bona hinzutreten läßt, welche dem Stande der Verschuldung angemessen ist. Die Strafe ist das der göttlichen Bonitas entsprechende

[1] Duplex est tristitia de positivo disconveniente: una de detentione ignis perpetua tanquam diffinitive locantis, alia de detentione intelligentiae in consideratione intensa ignis ut objecti; quae duo positiva, scil. duae detentiones, sunt nolita, et ideo disconvenietia, non sic quod destruat naturam potentiae, cui insunt, sed sicut est disconveniens gravi esse sursum, et esset ibi triste, si esset ab eo perceptum; et illae duae tristitiae de duplici detentione possunt sic nominari poena incarcerationis prima, poena excoecationis secunda, ut sit constructio transitiva accipiendo poenam pro tristitia, et illud additum in genitivo pro objecto contristante. L. c., n. 5.

[2] Licet ignis virtute sua naturali non posset causare in spiritum aliquam dispositionem repugnantem suae essentiae . . . . tamen virtute justitiae increatae et ex ordinatione voluntatis divinae principaliter eos punientis et dirigentis illum ignem ad illorum spirituum cruciatum potest intellectum angeli immutare ad considerationem ejus in tantum, quod impedit eum a consideratione omnium aliorum, quod est contra voluntatem ejus, et grave onus ejus, quia quantum ex se posset in considerationem cujuslibet . . . . Igitur virtute Dei ut principaliter agentis immutat ita vehementer intellectum ad considerationem ejus, quod non potest in considerationem aliorum, quae potest naturaliter cognoscere, si dimitteretur sibi. Report. 4 dist. 44, qu. 3, n. 12.

[3] Accipiendo dolorem, ut distinguitur contra tristitiam. non potest esse in spiritibus, nec angelis nec anima. Et ratio hujus est, quia dolor ut distinguitur contra tristitiam, non est nisi quaedam disconvenientia causata in organo sensus ex excellentia objecti sensibilis, et est totius compositi ex anima et parte corporis sic mixta . . . . Potest tamen dici, quod aliqua poena quasi corporalis est in anima damnata, quae non est in angelo damnato, de mâlo futuro et de combustione reali, quam sustinebit in corpore post resurrectionem. L. c., n. 13.

Bonum justitiae, durch welches die Culpa ordinirt d. i. der Ordnung unterworfen wird.[1] Daher der Ausspruch des Boethius, daß es für den im Bösen Verharrenden nichts Besseres und Angemesseneres gebe als die Strafe. Gott offenbart im Strafen nicht bloß seine Gerechtigkeit, sondern auch sein Erbarmen, indem er seine Strafgerechtigkeit nicht im Vollmaaß ihrer Strenge walten läßt. Dagegen kann nicht die ewige Dauer der Strafleiden der Verworfenen als Einwand geltend gemacht werden. Die Ewigkeit der Strafe ist durch die unvergängliche Dauer der Person des Sündigenden bedingt, deren Erhaltung ein Werk der göttlichen Güte ist; auch verhängt Gott das perpetuirliche Strafleiden nicht in jenem Intensitätsgrade, welcher stattfinden müßte, wenn er die volle Strenge seiner Strafgerechtigkeit walten lassen wollte. Wenn weiter bemerkt wird, daß die mit einer Strafe zu verbindenden Zwecke der Besserung, Heilung, Präservirung vor künftigen Verfehlungen durch die Strafleiden der Verdammten nicht erreicht werden können, so wird hiebei außer Acht gelassen, daß die Feststellung und Ankündigung einer ewigen Strafdauer bei denjenigen, welche noch nicht dem Stande der Verworfenen angehören, jene Zwecke wirklich effectuiren kann, und es nur vom selbsteigenen Wollen des Menschen abhängt, ob sie auch wirklich erreicht werden.

Dreizehntes Capitel.

Die Hamartiologie und Charitologie des Duns Scotus.

Duns Scotus setzt das Wesen der Sünde in das ungeordnete Begehren nach Glückseligkeit, durch welches sich der Mensch in Widerstreit mit der durch den göttlichen Willen festgestellten Ordnung bringt. Dieser Widerstreit reflectirt sich im sündigenden Subjecte als Wider-

[1] Sicut est duplex bonum in genere scil. delectabile et honestum, bonum autem honestum est, quo modo homo bene meretur, bonum vero commodi est, quod redditur ei pro praemio, et habet quamdam habitudinem bonam ad bonum meriti, scil. justitiam, ita est in proposito, quia malum inhonestum culpae et malum incommodi poenae habent habitudinem justitiae. Sicut enim est habitudo inter duo bona praedicta, sic est habitudo inter haec duo mala eis opposita. Report. 4 dist. 46, qu. 4, n. 21.

[2] De consolatione, tib. IV.

ſtreit zwiſchen der Affectio justitiae und Affectio commodi. Die Justitia als Habitus oder Beſitz des geſchöpflichen Subjectes kann eine dreifache ſein: Justitia infusa sive gratuita, Justitia acquisita, Justitia innata, welche letztere mit der Willensfreiheit zuſammenfällt.[1] Wäre der Wille nichts anderes, als einzig ein intellectives Begehren, ſo könnte ein ſolcher Widerſtreit nicht eintreten; der Wille könnte ſeinem natürlichen Zuge folgend nicht anders, als das durch die intellective Cognition ihm gezeigte Bonum intelligibile begehren, und müßte ganz in den Acten dieſes Begehrens aufgehen. Zufolge der ihm angeborenen Freiheit aber kann er dieſes Begehren einem regelnden Maaße unterwerfen, und iſt ſchuldig, die durch den göttlichen Willen feſtgeſtellte Norm ſeines natürlichen Begehrens als dieſe Regel anzuerkennen; und eben dadurch, daß er ſeine Acte einem regelnden Maaße unterſtellt, bekundet er ſich als intellectiver Wille im Unterſchiede vom blinden naturnothwendigen Triebe. Seine Aufgabe als intellectiver Wille iſt, ſich ſelber ſo in ſeiner Gewalt zu haben, daß er jede Unordnung im Begehren nach Glückſeligkeit ferne hält, und die Affectio commodi durch die Affectio justitiae disciplinirt. Dieſe Disciplin des Willens ſoll bewirken, daß er das Glückſeligſein nicht in eigenſüchtiger Weiſe, nicht mit Ungeduld, nicht ohne das von Gott ihm zur Pflicht gemachte und von der Gnade abhängige ſittliche Verdienſt begehrt. In der Auflehnung gegen die nothwendige Disciplin der Affectio commodi hatte die Sünde des Engels ihren inneren Entſtehungsgrund und Anfang;[2] indem er die Beatitudo ausſchließlich um ihrer ſelbſt willen wollte ohne Rückſicht auf Gott und ſein Geſetz, ohne die ſchuldige Liebe und Unterwerfung unter Denjenigen, durch welchen und in welchem ſie zu erlangen war, fiel er der extremſten Verböſerung anheim.[3]

---

[1] 2 dist. 5, qu. 2, n. 8 ff.

[2] Debuit libera voluntas moderari affectionem quantum ad istas circumstantias, quas recta ratio habuit ostendere; quia beatitudo debuit minus appeti sibi quam Deo, et debuit appeti pro tempore, pro quo Deus voluit, et ex meritis, pro quibus Deus voluit eam debere appeti. Ergo si aliquo istorum modorum sequebatur affectionem commodi, non moderando eam per justitiam h. e. per infusam, si habuit, vel acquisitam, vel innatam sive naturalem, quae est ipsa libertas, peccavit. L. c., n. 9.

[3] Primo inordinate concupito ... inordinate ulterius concupivit sibi aliquod bonum, scil. excellentiam respectu aliorum, et habuit inordinata nolle, nolendo sibi opposita eorum, quae concupivit, puta nolendo beati-

Die Sünde Adams unterscheidet sich von der Sünde des Engels dadurch, daß sie nicht in ungeordneter Selbstliebe, sondern in ungeordneter Liebe zu der ihm beigesellten Gattin ihre Wurzel hatte. Dieser Unterschied des beiderseitigen Sündigens ist im Wesensunterschiede zwischen Mensch und Engel gegründet; da Adam seinem Wesen nach tiefer gestellt war als die Engel, so konnte er auch nicht so schwer wie diese sündigen, namentlich konnte seine Sünde nicht aus ungeordneter Selbstliebe ursprungen.[1] Die ungeordnete Gattenliebe, durch welche Adam sich zur Sünde verleiten ließ, war ferner keine libidinose, aus einem unreinen Begehren entspringende Liebe, da es im Urzustande des Menschen eine Libido überhaupt noch gar nicht gab; endlich war die Handlung, zu welcher er sich verleiten ließ, nämlich der Genuß der Frucht, keine ihrer Natur nach unsittliche Handlung, sondern nur durch ein besonderes, zur Prüfung des Gehorsams der Protoplasten erlassenes Gebot verpönt. Adam verfehlte sich durch seine Nachgibigkeit gegen das Weib nicht direct gegen das Gebot der Gottesliebe, und auch gegen das Gebot der Nächstenliebe nur durch ein Ueberschreiten des richtigen Maaßes, was minder schwer gefehlt ist als der Mangel an Liebe oder der positive Haß als directes Gegentheil der schuldigen Nächstenliebe; die Handlung, zu welcher er sich verleiten ließ, war ihrer inneren Beschaffenheit nach völlig indifferenter Natur, so daß sie, von dem speciellen sie verpönenden Verbote abgesehen, selbst mit der geringsten Verletzung einer natürlichen Sittlichkeitsregel nicht in Vergleich kommt. Schwerer als Adam fehlte Eva, welche zum Gelüsten nach Gleichsein mit Gott sich verleiten ließ; indeß wird die Verantwortlichkeit ihres Handelns durch jene Adams überwogen, der als Mann über das Weib gestellt und zu einem

---

tudinem sibi minus inesse quam Deo in se, sive quam Deum esse, vel nolendo exspectare beatitudinem usque ad terminum viae, vel nolendo eam habere ex meritis, sed ex se, et ex consequenti, nolendo subessse Deo, et tandem nolendo Deum esse, in quo tanquam in summo malo consummata videtur malitia. Sicut enim formaliter nullus actus est melior, quam Deum diligere, ita nullus pejor est, quam Deum odire. L. c., n. 13.

[1] Primum peccatum Adae non fuit ex immoderato amore sui, sicut primum peccatum angeli. Angelus per essentiam suam intelligit se primo, et homo prius intelligit aliam quam se, et utitur objecto sensibili in sui cognitione. Primum ergo peccatum hominis non potuit esse immoderatus amor sui, sed secuudum quod dicit Augustinus (Gen. ad lit. XI, c. 42) immoderatus amor amicitiae uxoris. 2 dist. 21, qu. 2. n. 2.

höheren Grade von Umsicht und Selbstständigkeit des Willens befähiget war, überdieß auch einer Versuchung leichtester Art unterlag, indem er sich zu einer Handlung verleiten ließ, zu welcher keinerlei Anreiz in seiner Natur lag. Seine Schuld ist um so größer, weil die Erhaltung der Justitia originalis für das ihm entstammende Geschlecht von seinem Verhalten, nicht von jenem Evas abhängig war, während Eva, wenn sie allein sündigte, jene Gerechtigkeit nur für sich allein verlieren konnte. Hat sie also auch formaliter schwerer gesündiget als Adam, so ist doch accidentaliter die Sünde und Schuld Adams die größere.

Alexander Halesius[1] und Thomas Aquinas[2] behaupten die Undenkbarkeit einer läßlichen Sünde während der Dauer des Standes der ursprünglichen Gerechtigkeit; jede, auch die geringste Sünde hätte zum Verluste der Justitia originalis führen müssen. Duns Scotus gibt die Summa rectitudo des Urzustandes zu, will aber, daß man sie als jene fasse, welche dem ersten Menschen als Zeitmenschen möglich war; der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde behaupte für das gesammte seiner Natur nach unvollendete Dasein des Zeitmenschen sein denknothwendiges Recht.[3] Wenn ferner gesagt wird, die Verderbung der Menschennatur habe nur mit der Desordination der höheren Kräfte im Menschen beginnen können, weil die Desordination der niederen Kräfte erst in Folge der Desordination der höheren eintreten konnte, daher diese ihrer Natur nach eine folgenschwerste, tiefstverschuldete sein müsse, so sieht Duns Scotus auch hierin eine Uebertreibung.[4] Der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde besteht darin, daß die erstere eine Auflehnung gegen etwas Gebotenes,

[1] Summ. theolog. II, qu. 103, mbr. 6.

[2] 2, 1 qu. 89, art. 3.

[3] Mortale plus repugnat quoad intentionem et quoad necessitatem illi rectitudini non solum habituali sed etiam actuali, quam venialis obliquitas, quia illa potuit stare cum summa rectitudine habituali tunc possibili viatori, sicut cum certitudine intellectus de aliqua conclusione potest stare opinio de alia, quia non repugnant; et forte etiam non repugnabit actuali, sicut nunc actum maximum et valde excellentem potest sequi aliqua vana gloria, quae est peccatum veniale, nec veniale illud tolleret meritum istius actus sic meritorii. 2 dist. 31, qu. 1, n. 4.

[4] Non omnis desordinatio in virtute superiori est peccatum mortale; nam levis motus per surreptionem de opinione aliqua circa articulos fidei est deordinatio in portione vel virtute superiori . . . et tamen non omnis motus levis est ibi peccatum mortale, licet in superiori virtute sit gravius peccatum quam in inferiori. Ibid.

also mit Rücksicht auf die sittlichen Lebenszwecke Nothwendiges, letztere eine Vernachlässigung dessen, was als zweckdienlich nicht befohlen sondern gerathen ist, in sich schließt;[1] dieser Unterscheidung zufolge waren im Urzustande Verfehlungen möglich, die nicht unmittelbar den Verlust der Gerechtigkeit nach sich zogen, wenn sie auch eine Verzögerung der Erreichung des letzten höchsten Zieles zur Folge haben mußten.

Die Justitia originalis, deren Verlust Adam durch seine Sünde sich und dem ihm entstammten Geschlechte zuzog, war ein übernatürliches Geschenk, kraft dessen der vollkommene Einklang aller Seelenkräfte erwirkt wurde, so daß die sinnliche Natur sich nicht gegen das maaßgebende Wollen der höheren Natur auflehnte, oder wenigstens ohne Schwierigkeit und widerwilliges Sträuben von der höheren Natur geregelt und geleitet werden konnte.[2]

Es muß dem menschlichen Willen eine übernatürliche Qualität eigen gewesen sein, welche es ihm möglich machte, sich ohne Anstrengung und Selbstüberwindung von den Gegenständen des sinnlichen Begehrens abzuwenden, weil ihm das Ziel des geistigen Begehrens viel größere Reize bot. Somit wäre die Justitia originalis primär in der Lebendigkeit und Energie der sieghaften Freude an dem Objecte des höheren geistigen Begehrens zu suchen; nebenbei hält es Duns Scotus für zulässig, noch andere übernatürliche Dona anzunehmen, durch welche die sinnlichen Begehrungskräfte von den natürlichen Objecten ihres Begehrens abgelenkt und auf das Object des geistigen Begehrens hingelenkt wurden, obschon ihm eine derartige Annahme nicht schlechthin nothwendig dünkt.[3] Daß die Justitia originalis un-

[1] Peccatum mortale est deordinatio opposita ordinationi, sine qua finis non potest sequi aliquo modo; quae quidem ordinatio habet praeceptum, contra quod ordinatio fit; et ideo omnis desordinatio cadens sub praecepto avertit a fine necessario. Sed alia est ordinatio, quae potest esse respectu finis sequendi, quae non est necessaria sed utilis, quae non est de praecepto sed potius de consilio; et deordinatio opposita huic est peccatum veniale, nec facit cadere a fine necessario, sed facit, quod actus non procedat meliori modo quo potest. L. c., n. 3.

[2] 2 dist. 29, n. 4.

[3] Si voluntas abstinet delectabiliter a condelectando potentiae inferiori, totus homo delectabiliter abstinet a delectabili appetitus sensitivi inferioris; non autem totus homo cum tristitia abstinet, si vis illa inferior abstinet cum tristitia. Hoc enim convenit homini simpliciter, quod ei convenit secundum potentiam superiorem; nec propter hoc ab eo negatur, etsi non conveniat ei secundum potentiam. Ibid.

mittelbar durch sich selber auch die Unsterblichkeit des Leibes gewirkt hätte, wie Thomas lehrt,[1] kann Duns Scotus nicht zugeben; denn der irdische Menschenkörper ist und bleibt seiner Natur nach auflöslich, und es hätte ohne anderweitige Vorkehrungen nothwendig der Moment kommen müssen, in welchem zufolge der Erschöpfung des Humidum radicale durch die Action der natürlichen Lebenswärme der Tod hätte eintreten müssen. Wol aber läßt sich denken, daß die im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit Verharrenden früher von der Erde hinweggenommen worden wären, ehe das natürliche Todesloos sie ereilen konnte; auch würden alle den Tod beschleunigenden oder gewaltsam herbeiführenden Ursachen hinweggefallen sein, theils wegen Unterlassung aller Handlungen, welche Leben und Gesundheit bedrohen, theils wegen des besonderen göttlichen Schutzes gegen die Vergewaltigung durch böse Geister oder böse Menschen, theils wegen der Immunität des ursprünglichen Menschen von Bedrohungen und Schädigungen durch die Thierwelt. Endlich ist auch der conservirende Einfluß des ursprünglichen Menschenaufenthaltes in Rechnung zu bringen, des Paradieses nämlich, welches die allergünstigsten Bedingungen langjähriger Lebensdauer darbot.[2]

Durch Adams Sünde gieng die Justitia originalis nicht blos ihm, sondern dem gesammten ihm entstammenden Geschlechte verloren. Die Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit wird jedem Adamssprossen als Sünde angerechnet, weil jeder diese Gerechtigkeit haben sollte, und dieselbe in Adams Person auch wirklich dem gesammten Geschlechte verliehen wurde.[3] Sie ist durch die Voluntas Dei antecedens dem Adam formaliter verliehen worden, und würde, so weit es von Gott allein abhieng, ohne specielle Gnadenverleihung auch auf alle Adamssprossen übergegangen sein, wenn nicht durch Menschenschuld ein Hinderniß dieses Uebergehens gesetzt worden wäre. Sie constituirte den gesollten Stand der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott, dessen Mangel

[1] Scilicet propter aliquam qualitatem supranaturalem traditam animae in statu illo, quae quidem conservasset corpus a corruptione. Non tamen video, quod illa qualitas posset facere, quod tale corpus non pateretur a contrario; et sic tantum potuisset pati, quod fuisset mortuum, nec aliquid morti repugnans necessario includebatur in innocentia. L. c., n. 2.

[2] Die Frage über die Lage des Paradieses läßt Scotus (2 dist. 18, qu. 2) gleich Roger Baco (vgl. unsere Abhandlung über Baco's Kosmologie u. s. w., S. 114 f.) unentschieden.

[3] 2 dist. 22, n. 8 ff.

Gott als Sünde anrechnen muß; da Gott sie verlieh, so sollte sie vorhanden sein,[1] und ihr Nichtvorhandensein constatirt einen von Adam ererbten Stand der Sünde, welcher als ein vermöge der Abstammung von Adam überkommener Peccatum originis heißt. Man beanständet den Ausdruck Peccatum, weil jede Sünde etwas Willentliches sein müsse; man übersieht jedoch, daß Willentliches und Selbstgewolltes nicht identische Begriffe sind.[2] Eben so unzulänglich ist die Einrede, daß das Unvermeidliche nicht Sünde sein könne, das Vorhandensein des Peccatum originis aber den Abkömmlingen Adams unvermeidlich eigne; sie beweist nur, daß das Peccatum originis kein Peccatum actuale sei.[3]

Man hat am Peccatum originis ein doppeltes Moment zu unterscheiden, das formale und das materiale. Das formale Moment, oder dasjenige, wodurch das Wesen des Peccatum originis constituirt wird, ist die Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit,[4] also nicht die Concupiscenz, die etwas rein Natürliches ist und nicht dem Willen, sondern der Sinnlichkeit angehört, und überdieß auch in den von der Sündenschuld durch die Verzeihungsgnade Gereinigten nicht ausgelöscht ist. Das materiale Moment des Peccatum originale ist die Verpflichtung zum Besitze der Justitia originalis, indem diese

[1] Ratio debiti tam ex parte doni quod debetur, quam ex parte voluntatis quae debet, ipsa ratio dantis, qui dat donum receptum et dat voluntati recipienti; ergo datio ejusdem rationis sufficit ad hoc quod voluntas sit debitrix, qualis sufficit ad hoc, quod donum sit debitum, sufficit datio voluntate antecedente, sive virtualiter dare, licet non in se formaliter; ergo ad hoc quod voluntus sit debitrix, sufficit similis datio facta illi voluntati. L. c., n. 11.

[2] Voluntarium potest accipi vel pro eo, quod est in voluntate, vel prout communiter sumitur et magis proprie pro eo quod est in voluntatis potestate, ut est activa. Primo modo istud peccatum posset dici voluntarium, quia ipsum sicut quodlibet peccatum est in voluntate, ubi solum nata est esse injustitia secundum justitiam sibi oppositam. Secundo modo peccatum non oportet esse voluntarium ipsi habenti, sed ei vel alii, a quo contrahitur istud peccatum. L. c., n. 14.

[3] Peccare potest esse vel elicere actum peccandi vel habere peccatum. Primo modo potest concedi illa auctoritas, quia parvuli non eliciunt actum peccandi, quia illud peccatum non est eis actuale, sed tantum contractum a parentibus. Secundo modo propositio est falsa, nisi intelligatur in generali sic, quod nec in se ipso vitari potest, nec in illo per quem contrahit peccatum. Ibid.

[4] 2 dist. 30, qu. 3.

nach Gottes vorausgehendem Willen von Adam, dem sie zuerst verliehen war, auf alle Nachkommen desselben übergehen sollte. Das materiale Moment des Peccatum hat sonach eine positive Ursache, ja sogar eine doppelte;[1] für die Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit läßt sich allerdings nur eine negative Ursache anführen, nämlich das Nichtverleihen von Seite Gottes, welches aber seinerseits selbst wieder in Adam's Sünde als Causa demeritoria gegründet ist.

Das Peccatum originale für sich allein kann blos eine Poena damni, keineswegs eine Poena sensus nach sich ziehen, weder eine poena sensus exterioris, da die ungetauft verstorbenen Kinder sich durch keine ungeordnete sinnliche Begierlichkeit actuell versündigen konnten, noch eine poena sensus interioris, da die Tristitia einer murrenden Auflehnung gegen die göttliche Anordnung gleich käme, und in ihnen, die gar nicht zum actuellen Wollen gelangten, absurder Weise eine ungeordnete Willensdisposition involviren würde. Eine Traurigkeit über Nichterlangung der übernatürlichen Seligkeit würde als Stimmung der Hoffnungslosigkeit der Verzweiflung gleichkommen, welche unter allen Peinen der Verdammten die größte ist; und abgesehen hievon wäre die Tristitia ein viel größeres Leiden, als der sinnliche Schmerz, dessen sie durch das Urtheil des gerechten Gottes überhoben sind. Es fehlt ihnen vielmehr nicht an den Freuden einer natürlichen Seligkeit, insbesondere nicht an den Freuden natürlicher Erkenntniß, welche sich zufolge des Wegfalles der für uns Zeitmenschen bestehenden Hindernisse vollkommener entwickeln können muß, als es für uns in diesem Zeitleben möglich ist; selbstverständlich fallen für sie auch jene Hindernisse der Erkenntnißthätigkeit weg, welche für die zur Poena sensus Verdammten vermöge der Incarceratio[2] bestehen. Von den Freuden der übernatürlichen Seligkeit haben sie entweder überhaupt keine Kenntniß, daher sie das Entbehren derselben nicht betrüben kann; oder sofern sie eine Kenntniß von derselben haben, so werden über den Mangel derselben sich nicht betrüben, indem sie der

[1] Debitum istud est a Deo statuente legem istam: „Do justitiam tibi Adae et omnibus filiis tuis naturalibus, do eadem ratione quantum est ex parte mea", et ideo ex hac datione tenentur omnes eam habere; et ex parte propagantis, per cujus actionem iste est naturalis filius Adae. Ergo hoc debitum per nullas rimas ignotas intrat, sed per istas duas causas positivas. 2 dist. 32, n. 15.

[2] Siehe oben S. 409.

göttlichen Anordnung sich willig unterwerfen, und nebstdem auch sich bewußt sind, dieselbe nicht durch selbsteigene persönliche Verschuldung verwirkt zu haben.

Das Peccatum originis fordert zu seiner Beseitigung etwas, wodurch die Carenz der gesollten Gerechtigkeit aufgehoben wird;[1] dies ist die Gnade, welche zwar in Bezug auf eine gewisse accidentelle Bedingung den Menschen mit Gott als letztem Zwecke nicht so innig wie die Justitia originalis, dem Wesen nach aber inniger verbindet. Demnach wird der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit durch die Taufgnade vollkommener aufgehoben, als es durch Restituirung in den Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit möglich wäre; und die Carenz der letzteren hört auf eine Schuld zu sein, weil diese durch die Verleihung der Taufgnade bezahlt und in die Verpflichtung, ein von der Justitia originalis verschiedenes Donum zu besitzen, verwandelt ist. Dieses Donum ist der Habitus charitatis, welcher formaliter mit dem Habitus gratiae identisch ist,[2] und den Menschen zu Handlungen befähiget, welche für das ewige Leben verdienstlich sind.

Obschon der des Habitus gratiae ermangelnde Mensch außer Verbindung mit Gott steht, und nichts für das ewige Leben Verdienstliches wirken kann, so darf ihm deßungeachtet nicht das Vermögen, durch sein Thun und Lassen den göttlichen Geboten zu entsprechen, aberkannt werden.[3] Der des Habitus gratiae ermangelnde Mensch ist eben einfach der auf seine natürlichen Kräfte reducirte Mensch, der als solcher einen freien Willen hat; dieser freie Wille wäre ein leerer Name, wenn dem Menschen das Vermögen abgienge, den göttlichen Geboten zu entsprechen. Die Forderung, die göttlichen Gebote zu erfüllen, besteht auch für den der Gnade beraubten Menschen, sei es, daß er derselben niemals theilhaft geworden oder der-

---

[1] 2 dist. 32, n. 13.

[2] Charitas dicitur, qua habens eam habet Deum carum, ita quod respicit Deum non in ratione diligentis sed in ratione diligibilis; gratia est, qua Deus habet aliquem gratum, ita quod ipsa respicit Deum acceptantem seu diligentem, non autem dilectum ..... Possumus concedere, quod licet idem absolutum sit in anima, qer quod anima diligit Deum, et per quod acceptatur speciali acceptatione a Deo et ordinatur ad beatitudinem, alia et alia ratio est in isto absoluto .... nec tamen ista distinctio rationum vel non convertibilitas concludit, quod ubi concurrunt in eadem anima gratia et charitas, quod sint distincta secundum formam. 2 dist. 27, n. 4.

[3] 2 dist. 28.

selben durch eigene Schuld wieder verlustig gegangen sei; ebenso fest steht aber, daß Gott nicht das Unmögliche gebiete. Also muß es dem im Stande todsündlicher Verschuldung befindlichen Menschen möglich sein, die göttlichen Gebote zu befolgen; es wäre ja sonst dem gefallenen Menschen unmöglich, sich zum Empfange der Heilsgnade zu disponiren. Auch wäre es ungerecht, die mitunter nicht aus dem Motive der übernatürlichen Liebe hervorgegangenen Erfüllungen der göttlichen Gebote an Jenen, welche im Stande der Gnade sich befinden, als gute Handlungen gelten zu lassen, während dieselben Handlungen an den der Gnade Beraubten nicht als gute Handlungen gelten sollten, wenn sie auch aus denselben Motiven natürlicher Güte hervorgegangen wären. Obschon indeß Duns Scotus die Möglichkeit der Erfüllung der göttlichen Gebote durch den der Gnade ermangelnden Menschen vertritt, so besteht diese Möglichkeit nach seinen eigenen Erklärungen doch nur an sich und abgesehen von den concreten Verhältnissen und Bedingungen des sittlichen Handelns und Wirkens. Obschon nämlich der Mensch das Gebot, Gott über Alles zu lieben, aus sich allein zu erfüllen im Stande sein muß, da dieß ein natürliches Gebot ist, so kommt es doch im Verhalten diesem Gebote gegenüber zu einem entscheidenden Momente, in welchem der Mensch entweder der in Folge der Erweckung des schuldigen Liebesactes ihm angebotenen Gnade sich hingibt und in den Stand der Gerechtigkeit versetzt wird, oder aber, wofern er die Anregungen der Gnade von sich weist, eben dadurch sich zum Tode versündiget. Dieser kritische Moment tritt bei allen Menschen ein; auch die Heiden haben für oder wider die Anregungen der von Gott ihnen angebotenen Gnade sich zu entscheiden, und sind, wofern sie derselben widerstreben, unvermögend zur Erfüllung aller natürlichen Gerechtigkeit.[1] Auch läßt sich die natürliche Gerechtigkeit der Heiden nicht außer aller Relation zum christlichen Heilsglauben denken;[2] und diese

[1] Si non erant obligati ad legem Moysi nisi filii Israel, alii gentiles potuerunt juste vivere servando legem naturae; et tunc ipsi facti sunt sibi ipsis lex, i. e. per legem naturae scriptam in cordibus eorum interius direxerunt se recte vivendo, sicut Judaei per legem scriptam; sed isti non bene vixerunt sine omni gratia, quia gratia potuit esse in eis supposita hypothesi. L. c., n. 8.

[2] Sicut creator est principium essendi in natura condita, ita et redemtor est principium reparationis in natura lapsa; ergo nullus potest recreari sine recreatore et redemtore, sicut nec esse sine creatore. Sicut igitur fides de creatore semper fuit necessaria ad salutem, ita fides redemtoris semper fuit

wenn auch noch so unvollkommene Relation schloß auch bereits eine, wenn schon unvollkommene Selbstbeziehung der tugendhaften Heiden auf Gott als übernatürliches Ziel und Object des menschlichen Thuns und Strebens in sich, so daß auch in dieser Beziehung alle wirkliche Tugend und Gerechtigkeit dem Boden der reinen Natürlichkeit enthoben erscheint. Die natürliche Gerechtigkeit fordert die Uebung aller sogenannten moralischen Tugenden; da aber die Acte dieser Tugenden nur durch die Acte der theologischen Tugenden ihre nothwendige Beziehung auf den absoluten Zweck erlangen, so konnte auch die natürliche Gerechtigkeit der Heiden einer wenigstens unvollkommenen und theilweisen Uebung der Acte des Glaubens und der Liebe niemals ermangeln.[1]

Es ist eine natürliche Pflicht, Gott über Alles zu lieben;[2] und eben so gewiß ist, daß sich der Act dieser schuldigen Liebe vollkommener üben läßt in Kraft eines Habitus dieser Tugend, als durch das bloße Vermögen des Willens ohne charitativen Habitus. Daß dieser nur durch übernatürliche Gnadenspendung erlangt werden könne, läßt sich durch bloße Vernunftgründe eben so wenig strenge erweisen, als dasselbe sich von den Tugenden des Glaubens und Hoffens erweisen läßt; es ist aber kirchlicher Glaubenssatz, daß Glaube, Hoffnung und Liebe eingegossene Tugenden seien, und es ist auch angemessen dafürzuhalten,

---

necessaria ad salutem post lapsum generis humani. Sed illa fides mediatoris potest esse explicita .... sed sic explicite credere in redemtorem non fuit necesse pro omni statu, sed hoc idem potuit credi magis confuse, scil. quod Deus ordinaret aliquam viam redemtionis. ... Habentes legem Mosaicam tenebantur credere magis explicite quam non habentes, quia ipsi habuerunt fidem redemtoris magis explicite traditam in Prophetis et Psalmis. 3 dist. 25, qu. 1, n. 9.

[1] Sicut actus virtutum moralium fuerunt necessarii cuilibet salvando, sic actus praecepti affirmativi sunt necessarii, qui obligant semper, sed non pro semper sed pro aliquando, quando scil. concurrunt debitae circumstantiae, scil. quando, propter quid, sicut oportet et quomodo etc. Et sic actus virtutum theologicarum sunt pro aliquando necessarii, quia actus virtutum moralium non ordinantur in finem, nisi per actus theologicarum. Unde sicut quilibet tenetur diligere Deum pro omni statu, si habuerit usum rationis, et hoc pro aliquando, quando scil. circumstantiae debitae diligendi Deum concurrunt, ita eodem modo dicendum est de actu fidei, quod habens usum rationis pro omni statu tenetur credere in unum Deum factorem coeli et terrae, et hoc pro aliquando. L. c., n. 3.

[2] 3 dist. 27, n. 2.

daß die unmittelbar auf Gott bezüglichen Acte der menschlichen Seele unmittelbar durch Gott caufirt werden, indem der edelste und vornehmste Theil der Seele nur unmittelbar durch Gott selbst seine Vollendung erlangen zu können scheint.[1] Ex puris naturalibus Gott über Alles lieben zu können, muß wenigstens für den Urstand des gottgeschaffenen Menschen beansprucht werden;[2] aus Aristoteles könnte man dieses Vermögen sogar für den Menschen im Stande der gefallenen Natur zu beweisen sich versucht fühlen.[3]

Der Habitus charitatis ist ein von den beiden anderen eingegossenen Tugendhabitus des Glaubens und Hoffens verschiedener Habitus,[4] welcher formaliter mit der Heilsgnade identisch ist.[5] Das Verhältniß der Charitas zur gläubigen Hoffnung ist jenes der Affectio justitiae zur Affectio commodi; die Charitas ist die Vollendung des auf das Gerechte als solches gerichteten Willens. Die Liebe zu Gott über Alles um seiner selbst willen[6] kann in doppeltem Sinne verstanden werden, extensiv und intensiv. Extensiv Gott über Alles lieben heißt, lieber wollen, daß alles Andere außer Gott nicht sei, als daß er nicht sei; intensiv Gott über Alles lieben heißt, das Bene esse Gott inniger wünschen als irgend einer Creatur. Gott wird nur dann, wenn er extensiv und intensiv über Alles geliebt wird, in Wahrheit über Alles geliebt. Eine solche Liebe zu Gott ist dem zeit-

[1] L. c., n. 19.

[2] L. c., n. 15.

[3] Vult Philosophus (9 Ethic.), quod fortis politicus secundum rectam rationem debet se morti exponere pro bono reipublicae; Philosophus tamen non ponebat talem habiturum aliquod praemium post vitam .... Secundum autem rectam rationem magis diligendum est bonum divinum, quam bonum alicujus particularis; igitur secundum rectam rationem quilibet debet velle se non esse propter bonum divinum. L. c., n. 13.

[4] Haec virtus distincta est a fide, quia actus ejus non est credere similiter a spe, quia actus ejus non est concupiscere bonum amantis, sed tendere in objectum secundum se, etiamsi per impossibile circumscriberetur ab eo commoditas ejus ad amantem. 3 dist. 27, n. 2.

[5] Gratia formaliter est virtus, quae est charitas; et quaecunque excellentiae attribuuntur gratiae et charitati, et e converso; utraque enim formaliter aequaliter dividit inter filios regni et perditionis (Civ. Dei XV, c. 18), utraque est etiam forma virtutis, et neutra potest esse informis; utraque etiam conjungit ultimo fini perfecta conjunctione, qualis potest esse in via; et si poneretur distincta, altera superflueret, quia reliqua sufficeret. 2 dist. 27, n. 3.

[6] Haec est ratio charitatis, scil. quod est amicitia Dei, ut est in se bonum. 3 dist. 31, n. 7.

lichen Erdenmenschen möglich, obschon nur in unvollkommener Weise, weil das Lieben ex toto corde, ex tota anima etc. eine Sammlung der seelischen Kräfte des Menschen heischt, die in diesem Zeitleben nur unvollkommen erreicht wird.

Die Charitas ist wesentlichst eine Liebe Gottes um seiner selbst willen.[1] Gott kann nur als absolut vollkommene Wesenheit dasjenige Object sein, wodurch das Begehren des intellectiven Willens vollkommen befriediget wird; dieses Begehren bliebe unerfüllt, wenn Gott nicht als absolut vollkommenes Wesen Gegenstand der Liebe wäre. Dazu tritt als weiteres secundäres Liebesmotiv die huldreiche göttliche Liebe, deren Erweisungen der Mensch mit dankbarer Gegenliebe zu erwiedern sich angetrieben fühlt.[2] Nur in uneigentlicher Weise kann Gott endlich auch, sofern er Objectum beatificum ist, als Object der Charitas genommen werden, weil die Beatification dem Acte der Liebe erst nachfolgt, somit nicht eigentlich eine Ratio formalis desselben constituirt.[3] Damit besteht indeß ganz wohl zusammen, daß die Liebe erst in den zur seligen Vereinigung mit Gott Gelangten eine ganz vollkommene und von jenen Mängeln frei ist, die ihr aus dem vorhin angeführten Grunde im zeitlichen Erdendasein anhaften. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind indeß etwas Accidentelles im Verhältniß zum Wesen der Charitas; die Charitas ist vollkommen, wenn dem Liebenden das Object der Charitas präsent ist; unvollkommen bleibt sie, so lange ihr das Object noch nicht präsent geworden ist. Dadurch, daß die Unvollkommenheit des zeitlichen Liebesactes etwas Accidentelles ist, unterscheidet sich dieser vom zeitlichen Hoffnungs-

---

[1] 3 dist. 27, n. 7 ff.

[2] Sicut in nobis primo amatur aliquis propter bonum honestum, secundo quia scitur redamans, illa redamatio in eo est specialis ratio amabilitatis in eo, alliciens ad amandum alia, quam propter bonum honestum: ita in Deo non sola bonitas infinita vel haec natura ut haec natura allicit ad amandum, sed quod haec bonitas amaverit me communicando se mihi, secundario hoc allicit; et in isto gradu amabilitatis potest poni omne illud, in quo invenitur ratio amabilitatis, et potest se demonstrare redamare, sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum. L. c., n. 8.

[3] Impropriissime dicunt dicentes Deum, inquantum est objectum beatificum, esse objectum charitatis, si intelligant per beatificum respectum actualem, inquantum scil. terminat respectum actus beatificandi. Si autem intelligant respectum aptitudinalem, tunc illa non est ratio determinandi, nisi quia natura est ratio determinandi. L. c., n. 9.

acte, der seiner Natur nach eine Imperfection in sich schließt; und der Grund dieser Imperfection liegt darin, daß er Gott nur als Objectum absens zum Gegenstande haben kann.[1] Darum muß der Habitus spei gleich dem Habitus fidei als etwas der zeitlichen Unvollkommenheit Angehöriges dereinst vergehen, wie er denn schon an sich, obwol gleich der Charitas eine Virtus appetitiva, darin von der Charitas wesentlich unterschieden ist, daß dasjenige, was in der Charitas bloß ein secundäres Moment ist, nämlich die Beziehung auf Gott als Bonum commodum, das specifische Wesen des Habitus spei ausmacht.[2]

Bei dem Umstande, daß Gnade und Charitas formaliter dasselbe sind, mußte Scotus die Behauptung des Lombarden, daß die Charitas mit dem heiligen Geiste identisch sei, einer besonderen Prüfung werth erscheinen. Der Lombarde lehrt, daß der heilige Geist den Willen zu den für das ewige Leben verdienstlichen Acten auf andere Art bewege, als zu den Acten des Glaubens und Hoffens, nämlich nicht durch Vermittelung eines der Seele verliehenen übernatürlichen Habitus, sondern unmittelbar durch sich selbst. Scotus sucht zu zeigen,[3] daß der Lombarde nicht den charitativen Habitus schlechthin leugnen wolle; seine wahre Meinung sei vielmehr diese, daß die Einwohnung (habitatio) des heiligen Geistes unmittelbar selber jener Habitus sei, der den Willen zu den Liebesacten bewege, während die Habitus des Glaubens und Hoffens durch übernatürliche Perfectionen der intellectiven und volitiven Potenz causirt werden müssen; damit soll die Präeminenz des charitativen Habitus und seiner Acte vor den minder vollkommenen Habitus und Acten des Glaubens und Hoffens constatirt, und ersichtlich gemacht werden, wie die Liebe selbst dann nicht aufhören könne, wenn das Glauben und Hoffen vorübergegangen sein wird, ja gerade dann erst vollkommen walten müsse, wenn die Seele ganz und vollkommen Tempel Gottes durch die ihr einwohnende Gottheit geworden sein

[1] Spes non inclinat ad actum tendendi in bonum commodum absolute, sed ad actum imperfectum ex absentia objecti, ita quod illa imperfectio non accidat actui, inquantum est hujus habitus, sed sit de ratione ejus. Charitas autem est principium et habitus tendendi in Deum, ut est bonum in se, ita quod actui, ut est ejus, accidat perfectio et imperfectio ex praesentia vel absentia objecti; sed ad actum perfectum inclinat ex praesentia objecti, et ad actum imperfectum ex absentia. 3 dist. 31, n. 8.

[2] Vgl. oben S. 421., Anm. 4.

[3] 1 dist. 17, qu. 3, n. 30 f.

wird. Daß die in solcher Art aufgefaßte Ansicht des Lombarden der selbsteigenen Anschauung des Scotus nicht ferne stehe, geht aus dem oben Gesagten hervor; ja Duns Scotus geht noch weiter, und stellt den Satz auf, daß Gott de potentia absoluta die Seele in puris naturalibus selig machen könne. Es ist sonach einzig auf Rechnung der Potentia ordinata Gottes zu setzen, daß die Seele um eines in ihr creirten übernatürlichen Habitus willen vor Gott als der Freundschaft und Seligkeit werth erscheint.[1] Dem Einwand gegenüber, daß für diesen Fall das Mereri nicht in die Macht des Merens gegeben sei, macht Scotus bemerklich, daß das Können des Merens die denknothwendige Unterlage der completa ratio meriti als Causa dispositiva derselben constituire;[2] da ferner der meritorische Act ein Act der freithätigen Willenspotenz sei, so könne man nicht sagen, daß Gott zufolge der von seiner Anordnung abhängigen Acceptation des meritorischen Actes der eigentliche Merens sei.[3] Das Wahre ist vielmehr, daß von einem Meritum überhaupt nur beziehungsweise die Rede sein könne, sofern nämlich Gott von Ewigkeit her gewollt hat, daß ein von ihm vorhergesehener Act als verdienstlich für das ewige Leben gelten solle; denn an sich hat keine menschliche Handlung auf ewigen Lohn Anspruch, und demzufolge ist jede göttliche Prämiation verdienstlicher Handlungen eine Praemiatio ultra condignum. Das Denknothwendige im Begriffe eines supranaturalen Habitus justitiae reducirt sich für Duns Scotus auf den Begriff einer Acceptatio habitualis;[4] Alles was man zur Begründung einer anderweitigen

---

[1] Ratio meriti complete est ex ordinatione voluntatis divinae illius actus ad praemium. L. c., n. 25.

[2] Actus qui est meritum, est in potestate mea supposita influentia generali, si habeo usum liberi arbitrii et gratiam; sed completio in ratione meriti non est in potestate mea nisi dispositive; tamen sic dispositive, quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad agere meum, sicut semper sequitur animatio ad organizationem factam a causa naturali. Ibid.

[3] Licet principalius i. e. ultimum et completivum in merito sit a Deo, non sequitur tamen: ergo Deus meretur; quia meritum est actus potentiae liberae et secundum inclinationem gratiae elicitus, acceptus Deo ut praemiabilis beatitudine; et ita mereri est sic agere; Deus autem non sit agit. Ibid.

[4] Ultra omnes conditiones praedictas (Aufzählung derselben in der nächstfolgenden Anmerkung) creditur esse una conditio in actu, videlicet quod est

Auffassung dieses Habitus als einer übernatürlichen Steigerung des menschlichen Könnens herbeizieht, läßt sich theils nicht erweisen, theils auf andere Art erklären; überdieß würde eine derartige über das Maaß nüchterner Besonnenheit hinausgehende Auffassungsweise zu dem glaubenswidrigen Satze führen, daß sich der Mensch im sicheren Besitze der Charitas wissen könne.[1] Damit soll indeß nicht gesagt sein, daß dieser supranaturale Habitus nicht auch eine active Macht im Menschen sei; widrigenfalls wäre der augustinische Spruch unwahr, daß die Gnade zum freien Willen wie der Reiter zum Pferde sich verhalte, und müßte es für möglich gehalten werden, daß der Mensch ohne jenen Habitus Gott innigst lieben könne. Aber die Hauptbedeutung desselben liegt doch darin, daß er die menschlichen Handlungen Gott wohlgefällig macht;[2] und nur aus diesem Gesichtspunkte läßt er sich als die primäre Ursache unserer Beseligung erweisen.

Diese Anschauung vom Wesen des Habitus gratiae ruht auf der allgemeinen Ansicht des Scotus über das Wesen des psychischen Habitus. Ohne sich gerade bestimmt für eine aus zweien von ihm als probabel zugelassenen Auffassungsweisen des psychischen Habitus zu entscheiden, bevorzugt er doch diejenige, welche dem Habitus die active Förderung einer Wirkungsweise zuschreibt, zu der die des Habitus entbehrende Potenz durch sich selber befähiget ist, während andererseits der Habitus für sich allein ohne Activität der Potenz eine Wirkung

---

acceptabilis Deo .... ex acceptatione speciali, quae est in voluntate divina: ordinatio hujus actus ad vitam aeternam, tanquam meriti condigni ad praemium. Hoc modo credimus etiam naturam nostram beatificabilem justam esse habitualiter acceptam; hoc est quando non actualiter operatur, adhuc tamen voluntas divina eam ordinat ad vitam aeternam tanquam dignam tanto bono secundum dispositionem, quam habet habitualiter in se. L. c., n. 22.

[1] Ex nullo actu quem experimur, nec ex substantia actus, nec ex intensione actus, nec ex delectatione sive facilitatione in operando, neque ex bonitate sive rectitudine morali actus possumus concludere, aliquem talem habitum supernaturalem inesse; quia quocunque istorum dato posset aliquis habens charitatem cognoscere certitudinaliter se esse in charitate; ex hoc scil., quod actum illum sibi experiretur inesse vel actum sic intensum sibi inesse vel sic delectabiliter vel faciliter inesse vel rectae rationi consonum esse. L. c., n. 21.

[2] Magis enim acceptatur actus ut dignus praemio, quia est elicitus a charitate, quam quia est a voluntate libere elicitus, quamvis utrumque necessario requiratur. L. c., n. 27.

zu setzen außer Stande wäre.[1] Diese Auffassungsweise steht im Zusammenhange mit der Lehre des Duns Scotus, daß der Habitus als Virtus nicht das Wirkungsprincip der moralischen Güte einer bestimmten Handlung sei,[2] deren Richtigkeit vielmehr in ihrer Convenienz mit allen bei der sittlichen Handlung nach richtigem Einsehen in Betracht kommenden Umständen derselben besteht.[3] So ist auch jeder moralische Habitus ein Tugendhabitus nur insofern, als er im Einklange mit dem Intellectivhabitus der Prudenz steht.[4] Der mensch-

[1] Scotus erläutert dieß durch Vergleichung des Habitus mit dem physischen Schwerzuge: Si esset in lapide gravitas aliqua, quae non esset sufficiens principium activum respectu descensus deorsum, esset tamen partiale principium activum . . . . ista inquam gravitas diminuta cum alia potentia motiva principaliter movente ad descensum posset diminute agere, ita quod potentia alia motiva ex aequali conatu agente descensus esset velocior, qui causaretur ab ista potentia motiva et gravitate diminute intrinseca movente, quam ille, qui causaretur a sola potentia motiva extrinseca cum aequali conatu movente. Potentia tamen motiva extrinseca posset cum tanto conatu movere corpus neutrum, cujus nulla esset gravitas nec levitas, sicut illud corpus moveretur et a gravitate intrinseca et a potentia motiva extrinseca remisse agente. L. c., n. 6. — Die andere, von Scotus als probabel zugelassene Ansicht spricht dem Habitus die Bedeutung eines Activprincipes völlig ab, und wird von ihm so formulirt: Habitus tantum inclinat ad operationem quasi actus prior conveniens cum actu secundo, et determinans ad actum illum; sicut gravitas est actus prior determinans et inclinans ad determinatum ubi. 1 dist. 17, qu. 2, n. 12. Die Gründe, aus welchen Scotus die erstere Ansicht vorzieht, wurden bereits angegeben; sie beruhen auf dem theologischen Motive, der habituellen Gnade der Charakter eines wirksamen Agens zu wahren.

[2] Si habitus inquantum virtus esset principium activum bonitatis in actu, cum habitus non sit nisi virtus ex respectu, scil. ex conformitate ejus ad prudentiam (siehe oben S. 306, Anm. 1), ergo aliqua ratio relativa in habitu esset ratio principii activi, quod est impossibile. 1 dist. 17, qu. 3, n. 3.

[3] Sicut pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, puta magnitudinis, figurae et coloris, et aggregatio omnium respectuum, qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem: ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus includens aggregationem debitae proportionis ad omnia, ad quae debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad objectum, ad tempus, ad finem, ad locum, ad modum; et hoc specialiter, ut ista dicantur a recta ratione debere convenire actui. Ita quod pro omnibus possumus dicere, quod convenientia actus ad rationem rectam est, qua posita actus est bonus; qua non posita, quibuscunque aliis conveniat, non est bonus. Ibid.

[4] Ista qualitas, quae est materialiter virtus moralis, quae per hoc habet completive rationem virtutis moralis, quia coexistit prudentiae, se

lichen Prudenz, welcher jeder moralische Willenshabitus, um wirkliche Tugend zu sein, conform sein muß, entspricht in den Bethätigungen des charitativen Habitus die göttliche Genehmhaltung, welcher zufolge der Handelnde ein Gerechter vor Gott ist, und seine Handlungen als meritorische Acte gelten.

Vierzehntes Capitel.

Die Christologie und Soteriologie des Duns Scotus.

Die Incarnationslehre nimmt in der Theologia Contingentium den obersten Rang ein; wir wissen bereits, daß wenn Gott schaffen wollte, der Gottmensch Christus in der Schöpfung nicht fehlen durfte. Die Schöpfung ist nicht ohne Christus denkbar, obschon Christus ohne die Erschaffung aller anderen Dinge außer der Menschheit Christi denkbar ist.

Es handelt sich vor Allem um die Erhärtung der Denkmöglichkeit der Incarnation. Das Verhältniß zwischen Göttlichem und Menschlichem im Gottmenschen Christus ist eine Relatio ordinis, vermöge welcher das Menschliche in Christus auf das Göttliche real bezogen ist. Dieses Verhältniß ist weder ein Verhältniß des Causatum zum Causans, indem als Causans nur alle drei Personen dee Gottheit zumal angesehen werden können, noch ein Verhältniß des Posterius causatum zum Prius causatum, weil das göttliche Wort überhaupt kein Causatum ist. Es ist somit ein eigenartiges, von jedem anderen Ordnungs- und Dependenzverhältniß[1] verschiedenes Dependenzverhältniß, welches sich indeß einigermaßen durch das Verhältniß

habet ad prudentiam, quando inest sicut causa secunda ad primam; et hoc respectu ejusdem effectus communis eliciendi ab eis. Tunc enim prudentia est quasi causa prior et habitus moralis est quasi causa posterior; istae autem duae causae simul concurrentes ad actum eliciendum possunt ei tribuere bonitatem moralem, quam non posset solus habitus secundus sibi tribuere, si esset sine prudentia vel sine ratione recta. Tribuere quidem bonitatem moralem est tribuere conformitatem ad rationem rectam, et hoc tribuit qualitas illa non ex hoc quod qualitas solum, sed quia in causando coexistit prudentiae simul inclinanti. L. c., n. 14.

[1] Vgl. über diese anderen Dependenzverhältnisse oben S. 246 ff.

des Accidens zum Träger des Accidens erläutern läßt, von der Seite nämlich, als sich das Accidens als Naturaliter posterius zum Subjecte als Naturaliter prius verhält und als ein durch sein Subject Getragenes erscheint.[1] Diesem Verhältniß kommt das in Christi Person dargestellte Dependenzverhältniß einer menschlichen Natur zu einer göttlichen Person am nächsten; indem nämlich die menschliche Natur Christi zunächst nicht die göttliche Natur, sondern eine göttliche Person zu ihrem Terminus hat, steht dieses Verhältniß ganz außerhalb jenes eines Causatum zu seinem Causans.

Es soll nun erwiesen werden, daß das in der Person des Gottmenschen aufgezeigte Dependenzverhältniß auch ohne Widerspruch denkbar sei. Ein Widerspruch würde sich ergeben, wenn entweder überhaupt eine göttliche Person die menschliche Natur in der bezeichneten Weise nicht an sich nehmen könnte; oder wenn dieß einer bestimmten göttlichen Person unmöglich wäre. Ersteres wäre der Fall, wenn die göttliche Person durch Annahme der menschlichen Natur einer Zusammensetzung mit etwas anderem von ihr Verschiedenem unterworfen, oder zur bloßen Potenzialität herabgedrückt würde, oder sonst irgend einer Beschränkung sich zu unterziehen hätte. Nichts von allem Diesem ist der Fall; denn um den Terminus des erwähnten Dependenzverhältnisses abgeben zu können, ist nichts Anderes nothwendig, als dieß, daß die göttliche Person etwas an sich Unabhängiges sei, und von solcher Entität, wie sie zur Terminirung jenes Dependenzverhältnisses erforderlich ist. Man kann auch nicht sagen, es involvire einen Widerspruch, daß gerade diese und keine andere göttliche Person die menschliche Natur annehme; denn obschon die Terminirung einer Dependenz, welche das creatürliche Sein als solches betrifft, allen drei Personen gemeinsam ist, weil eben die göttliche Natur als solche das Terminans ist, so reicht doch für die Termination eines Dependenzverhältnisses, dessen

[1] Accidens ad substantiam sive ad subjectum suum duplicem habet habitudinem, scil. informantis ad informatum, et ista necessario includit imperfectionem in subjecto informato ... aliam habet ut posterius naturaliter ad prius, a quo dependet, non ut ab aliqua causa, quia si habet subjectum pro aliqua causa, habet ipsam pro causa materiali, et hoc est, inquantum informat ipsum. Si igitur istae duae habitudines accidentis ad subjectum ab invicem distinguantur, altera necessario est ad subjectum sub ratione imperfectionis in ipso subjecto, scil. potentialitatis, altera nullam imperfectionem necessario ponit in eo, sed tantum prioritatem naturalem et sustentationem respectu subjecti. 3 dist. 1, qu. 1, n. 3.

Terminus zunächst eine göttliche Person ist, Eine der drei göttlichen Personen mit Ausschluß der beiden anderen aus. Es ist im Gegentheile undenkbar, daß alle drei Personen zugleich eine numerisch dieselbige Menschennatur annehmen.[1] Wenn man nämlich die Unendlichkeit der göttlichen Natur auch daraus erweist, daß sie in drei Personen subsistiren könne, so würde mit gleichem Rechte eine in drei göttlichen Personen seiende Menschennatur gleichfalls als unendlich gelten dürfen; sie müßte ferner auch eben so mehrere geschaffene Personalitäten, oder eine geschaffene und eine ungeschaffene Personalität zugleich haben können.

Duns Scotus hält diese abstract metaphysische Denkbarmachung der Incarnation für die einzig mögliche, und bemängelt andere Erklärungsweisen, welche die Möglichkeit der Incarnation auf speculativem Wege zu erweisen suchen. Thomas Aquinas und Varro lehren, daß eine göttliche Person virtuell alle Vollkommenheiten einer geschaffenen Person in sich schließe, also bei einer geschöpflichen Natur die Stelle einer geschöpflichen Person vertreten und den Dependenzterminus der geschöpflichen Natur abgeben könne. Dieses Argument ist nach Scotus schon deßhalb verfehlt, weil nach der Ansicht seiner Vertreter die Realitas personalis nicht eine Vollkommenheit schlechthin ausdrücken soll, während doch andererseits dasjenige, was viele Perfectionen virtuell und geradezu im unendlichen Maaße in sich enthält, als schlechthin Vollkommenes gedacht werden müßte. Wenn es ferner feststeht, daß die göttliche Essenz nicht formaliter die Essenz einer geschöpflichen Person sein kann, trotzdem daß sie Perfectionen einer geschaffenen Natur vollkommener in sich enthält, als eine göttliche Person die Perfectionen einer geschaffenen Person in sich enthält, so wird um so weniger eine göttliche Person formaliter die Stelle einer geschöpflichen Personalität suppliren können.

Um die Möglichkeit der Incarnation vollständig zu erweisen, muß gezeigt werden, daß sie auch von Seite der anzunehmenden menschlichen Natur keinen Widerspruch in sich schließe. Es widerspricht keiner geschöpflichen Natur, in ein Dependenzverhältniß zum göttlichen Worte gestellt zu werden. Man kann zugeben, daß die Personalität einer geschaffenen Natur eine Negirung der Dependentia aptitudinalis in sich schließe; die Non dependentia aptitudinalis widerstreitet jedoch

[1] 3 dist. 1, qu. 2, n. 3.

nicht der Dependentia actualis, da sie die Aptitudo obedientiae nicht ausschließt, welche durch eine übernatürliche Action erwirkt wird.[1] Wenn nun ein übernatürliches Agens eine derartige obedientiale Dependenz erwirkt, so personirt die in's Obedienzverhältniß gesetzte geschöpfliche Natur in jener Personalität, von welcher sie abhängt. Hat eine solche übernatürliche Action nicht statt, so personirt die geschöpfliche Natur in sich selbst formaliter kraft jener Negirung der Dependentia aptitudinalis, ohne jedoch etwas Positives zu der als Haec natura gegebenen positiven Entität hinzuzufügen. Mittelst dieser Darlegung will Duns Scotus eine mittlere Stellung nehmen zwischen Jenen, welche, wie die Thomisten, gemeinhin behaupten, daß die Personalität durch ein positives Superadditum naturae constituirt werde, und zwischen Jenen, nach deren Ansicht das Personsein durch eine bloße Negation der Dependentia actualis constituirt werde. Aus letzterer Ansicht würde folgen, daß die vom Leibe getrennte Seele eine Person wäre, was Richard a St. Victore[2] ausdrücklich als falsch erklärt; aus der ersteren Ansicht aber würde folgen, daß es in der menschlichen Natur eine positive Entität gebe, welche vom göttlichen Worte nicht assumirt werden könnte und somit unerlösbar wäre; daß ferner die vom Worte angenommene Menschheit nicht eine vollkommen actuirte Menschennatur wäre, und eine intellectuelle Natur ohne alle Personaliät eine actuell existente und eine Haec natura sein könnte.

So löblich das Bestreben des Duns Scotus ist, die im Begriffe der menschlichen Person gegebenen Schwierigkeiten der Denkbarmachung der Incarnation zu beseitigen, so mißlich erscheint andererseits sein Bemühen, die Möglichkeitsfrage mit völligem Absehen von speculativen

[1] Distinguendum est inter dependentiam actualem, potentialem et aptitudinalem; et hoc vocando aptitudinalem, quae semper, quantum est de se, esset in actu, quomodo grave aptum natum est esse in centro, ubi semper esset, quantum est de se, nisi esset impeditum. Et potentialem voco absolute illam, ubi nulla est impossibilitas ex repugnantia vel incompossibilitate terminorum, et ista impossibilitas potest esse quandoque respectu potentiae activae supernaturalis, non tamen naturalis. 3 dist. 1, qu. 1, n. 9.

[2] Trin. IV, c. 23. Richard bezieht sich hier auf die von Boetius gegebene Definition der Person als Rationalis naturae individua substantia, und prüft sodann die Anwendung dieser Definition auf die Substantia humana, angelica, divina. Der Ausdruck Substantia humana besage bereits, daß die Personalität nicht von der Seele für sich allein, sondern von dem aus Leib und Seele bestehenden Wesen ausgesagt werden soll.

Motiven in's Reine zu bringen. Die von ihm in Bezug auf die Incarnation aufgestellten Möglichkeiten stehen zwar im vollkommenen Einklange mit seinen uns sattsam bekannten, auf den abstracten Allmöglichkeitsgedanken gestellten Lehren über göttliches und menschliches Können, führen aber zu Behauptungen, die einem auf die speculative Erfassung der concreten Wirklichkeit gerichteten Denken nicht bloß als müßige, sondern geradezu unzulässige und anstößige Möglichkeiten erscheinen. Nach Scotus erscheint es als möglich, daß Gott nicht bloß die Menschennatur, sondern jedwede andere geschöpfliche Natur annehmen könnte,[1] daß das göttliche Wort mehrere menschliche Naturen zugleich hätte annehmen können,[2] daß nicht bloß Gott, sondern auch eine geschöpfliche Natur eine andere in die hypostatische Einigung mit sich aufzunehmen vermöchte.[3] Er hat in diesen Annahmen nicht bloß den speculativen Thomismus und Heinrich von Gent, sondern seine unmittelbaren Vorgänger aus seiner eigenen Ordensgenossenschaft, Varro und Richard von Media Villa gegen sich, während umgekehrt in diesem Punkte Occam nur auf den von Scotus geebneten Wegen weiter schritt.

Die ratio formalis der Terminirung der menschlichen Natur Christi durch die göttliche ist die persönliche Proprietät des Wortes.[4] Die persönliche Proprietät des assumirenden Wortes muß dafür genommen werden, weil, wie schon gesagt, die Essenz desselben nicht die Ratio formalis der Terminirung sein kann. Die persönliche Proprietät des Sohnes läßt sich nicht zur bloßen Ratio terminandi sine qua non herabdrücken; sie könnte für diesen Fall überhaupt gar nicht Ratio terminativa sein, sondern hätte einfach der Essenz als Ratio terminandi zu weichen.[5]

Das Wort hat unmittelbar die gesammte Menschennatur an sich genommen, nicht, wie Varro behauptet, den Leib durch Vermittelung der Seele des Menschen Jesus.[6] Denn aus letzterer Annahme würde

[1] 3 dist. 2, qu. 1, n. 5 f. und 9.

[2] 3 dist. 1, qu. 3.

[3] 3 dist. 1, qu. 4.

[4] 3 dist. 1, qu. 5, n. 5 f.

[5] In quocunque est formalis ratio agendi et prius naturâ, quam actio ejus sit elicita actu, vel terminus productus, illud ei est ratio et principium agendi. Si autem posterius habet, non agit illo formaliter; similiter nec si simul natura cum termino habeatur, quia tunc Filius generaret se. L. c., n. 6.

[6] 3 dist. 2, qu. 2, n. 2 ff.

folgen, daß Christus im Beginne der Incarnation nicht sofort schon Mensch geworden sei, da er zuerst nur einen Theil der Menschennatur an sich genommen hätte; ja er könnte in Folge dessen überhaupt nicht Mensch sein.[1] Im Begriffe der Personalität liegt die Incommunicabilität; diese wird aber der gottmenschlichen Person Christi nicht durch die menschliche Seele, sondern durch den Leib zu Theil, da Principium quo der Incommunicabilität zu sein, weit mehr der Materie als der Form zukommt.[2] Der Menschenkörper hat einen von der Seele unabhängigen Seinsbestand, und ist sonach einer unmittelbaren, nicht durch die Seele vermittelten Assumtion fähig; demzufolge konnte der Leib Christi, wenn er nicht unmittelbar vom ewigen Worte assumirt wurde, vom göttlichen Vater assumirt werden. So wäre es also denkbar, daß derselbe Mensch Jesus von zwei göttlichen Personen assumirt worden wäre, jedoch so, daß keine derselben Mensch geworden wäre; es wäre also wohl ein Mensch Jesus, aber keine Person vorhanden, welche man sich als Christus zu denken hätte, ausgenommen, man wollte den Menschen Jesus für sich als Person nehmen; für diesen Fall aber wäre die Menschheit Jesu in ihren beiden Wesensbestandtheilen Seele und Leib doppelt hypostasirt, nämlich der Leib durch die Seele, und beide durch die beiden göttlichen Assumenten. Hätte das ewige Wort den menschlichen Leib durch Vermittelung der menschlichen Seele Jesu angenommen, so würde im Tode Christi eine neue Assumtion stattgehabt haben, weil der mit der Gottheit vereinigt bleibende Leichnam Christi nunmehr unmittelbar vom Logos hätte assumirt werden müssen. Duns Scotus weist übrigens den Gedanken eines Medium der Assumtion der Menschennatur nicht schlechthin ab; er unterscheidet zwischen einem Medium quod und Medium quo, und gibt zu, daß die menschliche Seele Christi Medium quo der

[1] Probo: Si accidens esset compositum ex partibus essentialibus potentiali *A* et actuali *B*, subjectum non denominatur ab accidente, quia denominatur a solo *B* . . . . *A* simili humana natura composita ex anima et corpore non dicetur de Verbo denominative propter solam unionem animae ad ipsum corpus, quia unio deberet esse ratio talis denominationis; quia tunc corpus posset dici homo propter unionem animae ad corpus. L. c., n. 3.

[2] Sicut in natura per se personata magis appropriatur incommunicabilitas isti corpori quam animae, ita quando personatur in altero per prius, videtur (si sit ibi aliquis ordo) terminari ipsa dependentia corporis, ut sit subsistens, quam ipsa dependentia animae. Ibid.

Assumtion gewesen sein könne.[1] Ein Medium quod kann nicht zugegeben werden, weil die menschliche Natur in ihrer Ganzheit ein Primo personabile in se ist, und demzufolge auch, wenn sie in einem anderen primo personirt ist, in ihrer Ganzheit personiren muß, während keiner ihrer beiden Wesensbestandtheile für sich allein und dem anderen vorausgehend personabel ist.[2]

Die unmittelbare Assumtion der Menschennatur durch das göttliche Wort schließt auch die von Bonaventura[3] behauptete Vermittelung der Annahme durch die Gnade aus.[4] Die menschliche Natur würde, wenn sie nicht unmittelbar assumirt würde, in demselben Momente, in welchem sie zufolge der Assumtion in Worte personirt, in sich selber personiren; dieser Moment geht aber offenbar dem Momente des Gnadenempfanges voraus, weil dieser, durch welchen ein Habitus operandi verliehen wird, das operative Suppositum als ein bereits fertig vorhandenes involvirt. Die Personation kommt der Natur als solcher zu, die Gnade per accidens tritt somit als das Spätere zur Natur hinzu. Christo ist die Fülle der Gnade darum verliehen worden, weil er der Eingeborne des ewigen Vaters ist (Joh. 1, 14), diese Verleihung somit ein Consequenz dessen, was er seiner Person nach ist. Die Seele Christi ist im Verhältniß zur Gnade ein Prius, existirte aber keinen einzigen Moment vor ihrer Assumtion durch das ewige Wort.

Seele und Leib Christi wurden in demselben Momente, ohne früher gewesen zu sein, vom ewigen Worte assumirt; demzufolge kann die Animation des Leibes Christi nicht der Incarnation des ewigen Wortes zeitlich vorausgegangen sein. Wäre letzteres der Fall, so wäre Maria nicht Gottesmutter, sondern Mutter eines Menschen, dessen Natur nachträglich mit Gott geeiniget worden wäre.[5] Auch

---

[1] Loquendo de medio, scil. quo, potest concedi, quod anima est medium ejus in ista assumtione, et hoc respectu totius, quia est formalis ratio hujus naturae, qua haec natura est unibilis, sicut ipsa est, qua formaliter homo est risibilis, non tantum ut principium effectivum, sed ut subjectum proximum. L. c., n. 5.

[2] In eodem instanti naturae, in quo materia praecedit totum, vel forma, neutrum natum est esse persona, sed tunc primo, quando ex istis unitis est tota natura, tunc ipsa tota est persona in se, si non impediatur ab assumente. Ibid.

[3] Sentt. III, dist. 2, art. 3, qu. 2.

[4] 3 dist. 2, qu. 2, n. 12 f.

[5] 3 dist. 2, qu. 3.

die Organisation des Leibes Christi muß als gleichzeitig mit dem Momente der Incarnation genommen werden. Man kann das Wort Organisation in mehrfachem Sinne verstehen; soll durch dasselbe die Induction der Form, welche zur Reception der intellectiven Seele befähiget, bedeutet werden, so geht auch bei den von menschlichen Eltern gezeugten Kindern die Organisation des Leibes nicht der Animation desselben voraus; man könnte ja sonst nicht sagen, daß der menschliche Vater einen Menschen erzeuge. Versteht man unter Organisation die Induction der intellectiven Seele, so muß man dafürhalten, daß im Incarnationsacte alle Inductionen der partiellen Substanzialformen in denselben Moment fielen.[1] Man kann endlich unter Organisation jene Transmutation verstehen, welche der Induction der zur Reception der Intellectivform disponirenden Form vorausgeht.[2] Es scheint nun allerdings, als ob ein solches Vorausgehen dieser Transmutation vor der Incarnation eine Mitwirkung der heiligen Jungfrau zu derselben leichter denkbar mache; andererseits aber wird, wenn man hierin eine zeitliche Succession ausschließt, besser die Idee gewahrt, daß dem fertigen Entschlusse der heiligen Jungfrau, sich dem göttlichen Rathschlusse zu unterwerfen, ohne Zwischenmoment der Act der Incarnation folgte. Die active Mitwirkung der heiligen Jungfrau bleibt indeß auch für diesen Fall gewahrt, und dieß um so leichter, da der eigentliche Bildner des Leibes Christi der heilige Geist, die heilige Jungfrau aber bloß eine secundäre Activursache des Werkes dieser Bildung war.[3]

---

[1] Nulla pars prior tempore alia; quia pars, quae assumebatur a Verbo, nunquam praefuit in supposito, quod contigisset, si fuisset prior tempore. L. c., n. 5.

[2] Potest intelligi transmutatio praecedens istam ultimam inductionem formae organicae disponentis ad formam intellectivam. Praecedunt autem duae transmutationes, videlicet motus localis, quo materia defertur ad locum convenientem generationi; et alteratio, qua materia in loco debito alteratur et disponitur ad formam corporis organici inducendam. L. c., n. 4.

[3] In formatione corporis nostri praecedit motus localis de loco ipsius corporis corrumpendi ad locum convenientem generationi ipsius corporis organici ex eo. Hunc motum localem sequitur figuratio illius corporis, quae non est sine motu locali. Tertio sequitur condensatio illius corporis corrumpendi, quae est quaedam alteratio praecedens generationem corporis densioris ex isto corpore rariori, et ista alteratio non est sine loci mutatione .... Si negentur ibi fuisse illi tres motus, sed quod tantum fuerit in instanti uno ... adhuc dico quod B. Virgo potuit cooperari Spiritui Sancto in ista actione

Die Annahme einer activen, wenn auch secundären Mitwirkung der heiligen Jungfrau im Incarnationsacte steht zweifelsohne im Zusammenhange mit seiner Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau. Dieß erhellt indirect aus seinem Gegensatze zu den Anschauungen über beide Lehrpunkte bei Thomas Aquinas und Bonaventura. Thomas Aquinas läßt die heilige Jungfrau wie jedes andere Menschenweib im Conceptionsacte sich nur passiv verhalten; dieses rein passive Verhalten macht es erklärlich, wie sie, obschon nicht eine vom ersten Momente ihres Daseins an sündenfreie Creatur doch die Mutter des ewigen Gottessohnes zu werden gewürdiget werden konnte. Bonaventura vertheidiget wohl die active Mitwirkung der heiligen Jungfrau im Incarnationsacte[1], mindert aber dieselbe in dem Grade, als es ihm nothwendig däucht, um sie mit seiner Ueberzeugung vom Empfangensein der heiligen Jungfrau in der Erbsünde[2] in Einklang bringen zu können. Dem Leibe der heiligen Jungfrau sei der Stoff des Leibes Christi entnommen gewesen; diesem Stoffe wohnte eine active Kraft ein, welche sich bei der Bildung des Leibes Christi bethätiget haben würde, wenn nicht der heilige Geist dem Wirken jener Kraft zuvorgekommen wäre, indem er selbst uno instanti den Leib Christi bildete. Bonaventura verdeutlichet seinen Gedanken durch Vergleichung des Stoffes des Leibes Christi mit der Ruthe Aarons, welche die Kraft hatte, allmälig Blüthen und Früchte aus sich hervorzutreiben, ohne daß diese Kraft sich actuell bethätigte, weil ihr Gottes Kraft zuvorkam, welche jene Blüthen und Früchte aus der Ruthe in Einem Momente hervorbrachte. Duns Scotus[3] erwidert, daß die völlige Suspendirung der mütterlichen Kraft im Stoffe des Kindesleibes jeden mütterlichen Antheil an der Bildung jenes Stoffes, somit die Mutterschaft selber aufhebe. Somit könnte Maria nicht als wirkliche Mutter Jesu bezeichnet werden. Auch gegen Barro, welcher der heiligen Jungfrau eine übernatürliche Kraft zur Bildung des Leibes Jesu verliehen werden läßt, erklärt sich Scotus;[4] da die übernatürliche

instantanea et quantum ad formam substantialem istius termini, et quantum ad ubi et ad figuram et densitatem, licet subito inductas. 3 dist. 4, qu. 1, n. 7 et 8.

[1] Sentt. III, dist. 4, art. 3, qu. 1 et 2.

[2] Sentt. III, dist. 3, art. 1, qu. 2.

[3] 3 dist. 4, qu. 1, n. 5

[4] L. c., n. 6.

Kraft zur Natur als Accidens hinzutritt, so würde Maria nicht durch sich, wie jedes andere Menschenweib, sondern nur mittelst jenes nicht zu ihrer Natur gehörigen Accidens zur Bildung des Leibes Christi mitgewirkt haben, wäre also wieder nicht wahrhaft Mutter. Auch ist nicht zu begreifen, wie jenes supranaturale Accidens in der Virtus vegetativa des Leibes der Jungfrau soll subjectiren können; und wie ein Accidens die Ratio formalis einer substanziellen Hervorbringung soll abgeben können; wie endlich ein Accidens im Momente das soll hervorbringen können, was die in der Natur der Mutter gelegene Kraft nicht im Momente hervorbringen kann.

Duns Scotus hat in seiner Vertretung des activen Antheiles der Mutter an der Bildung des Kindesleibes wohl entschieden die Auctorität des Aristoteles gegen sich, welcher in seinen zoologischen Schriften wiederholt lehrt, daß die Mutter bloß den Stoff des zu erzeugenden Gebildes liefere, die active Kraft der Gestaltung aber im väterlichen Samen enthalten liege. Gleichwol glaubt Scotus[1] bei Aristoteles Anhaltspunkte für seine Ansicht zu finden. Aristoteles[2] lehre, daß Mann und Weib Wesen derselben Species seien; daraus ergebe sich, daß auch ihre natürlichen Vermöglichkeiten derselben Art sein müssen.[3] Weiter lehre Aristoteles,[4] daß die Liebe des Vaters zum Sohne größer sei, als jene des Sohnes zum Vater; den Grund dessen findet er darin, daß es Jedem natürlich sei, sein Werk zu lieben. Noch mehr als der Vater liebe die Mutter ihren Sohn; also müsse der Sohn in gewisser Weise auch das Werk der Mutter sein. Die Kinder sehen oft genug ihren Müttern ähnlicher als ihren Vätern; dieß lasse sich nur aus dem activen Antheile der Mutter an der Bildung des Kindesleibes erklären. Es will Duns Scotus insgemein bedünken, daß, wenn der Zeugungssame kein Activprincip der Generation, sondern bloß der, der Generation vorausgehenden Alteration sein sollte, die Mutter unmittelbar durch sich selbst in Kraft der Virtus vegetativa Bildnerin des Kindes sei, und vielleicht sogar mehr als

[1] L. c., n. 3 f.

[2] Vgl. Aristot. Metaph. IX, p. 1058. a, lin. 29.

[3] Igitur, si formam unius consequitur naturaliter vegetativa activa, similiter et alterius. Confirmatur ratio, quia anima vegetativa hujus et illius differrent sicut activa et passiva, et ita essent potentiae omnino alterius rationis. 3 dist. 4, qu. 1, n. 3.

[4] Siehe Aristot. Ethic. Nicomach. VIII, p. 1158. b, lin. 16; 1159. a, lin. 27 f.; 1163. b, lin. 19; IX, p. 1166. a, lin. 8 f.

der Vater, was um so glaublicher erscheint, da die Concurrenz des Vaters zum Zeugungsacte sich auf die Absonderung des Samens beschränkt, während alles Weitere bis zum Momente der Geburt von der Mutter abzuhängen scheint.[1]

Das Verhältniß zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus betreffend, besteht Duns Scotus darauf, daß der menschlichen Natur ein besonderes, von jenem der göttlichen Natur unterschiedenes Esse actualis existentiae zukomme.[2] Heinrich von Gent will dieß nicht zugeben, und glaubt, daß das Esse existentiae der menschlichen Natur gemeinhin vom Suppositum derselben, im gegebenen Falle also vom göttlichen Suppositum derselben abhänge. Aber daraus, daß das göttliche Suppositum die menschliche Natur trägt, folgt doch nicht, daß sein Esse existentiae auch jenes der durch es getragenen menschlichen Natur sei. Die menschliche Natur Christi hört dadurch, daß sie in etwas außer ihr Seiendem suppositirt, nicht auf, ihr besonderes Esse für sich zu haben; denn die Personalität fügt ja, wie oben bemerkt wurde, zum Esse naturae nichts als eine doppelte Negation hinzu, deren Wegfall in der menschlichen Natur Christi diese nicht ihres Esse berauben kann. Das Sein der menschlichen Natur kommt in der hypostatischen Union des Wortes mit ihr zum Sein des Wortes hinzu, ohne in dasselbe überzugehen; also muß es, obschon durch das hypostatische Wort getragen, doch als ein vom Sein desselben unterschiedenes bestehen. Die menschliche Natur Christi muß ihr eigenes Esse existentiae haben, weil dieses der Terminus ihrer Generation war. Christo kam eine geschöpfliche Lebendigkeit zu, weil er sonst nicht hätte am Kreuze sterben können; Vivere ist aber ohne Esse nicht denkbar. Die Seele Christi wurde erschaffen; alles Erschaffene hat eine actuelle Existenz. Die menschliche Natur Christi ist eine Hervorbringung des dreieinigen Gottes; eine causative Production hat aber ein Creatum existens zu ihrem Terminus. Würde die menschliche Natur vom Worte getrennt, so würde sie nicht ein neues Sein erlangen, sondern eben dasjenige, welches sie bis dahin hatte, behalten.[3]

---

[1] 3 dist. 4, qu. 1, n. 13.

[2] 3 dist. 6, qu. 1.

[3] Alle diese Argumente sind auch gegen Thomas gerichtet. Vgl. Thom. Quodlib. IX, art. 3: In Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae; ideo oportet dicere, quod esse substantiale, quod proprie

Die bestimmtere Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen in Christus in Verbindung mit dem activen Antheile, welcher der Mutter Christi an der Bildung der Leiblichkeit Christi zukommen soll, bestimmt Scotus, im Gegensatze zu Thomas und Bonaventura zwei Filiationen Christi zu behaupten.[1] Nach Bonaventura's Dafürhalten[2] bezieht sich die Filiation per se auf das Suppositum, nicht auf die Natur; in Christo sei nur Ein Suppositum vorhanden. Scotus erwidert, die Filiation müsse eine Plurification zulassen, wenn das Fundament der Filiation plurificirt werde. Eine Unmöglichkeit dessen könnte nur darauf gestützt werden, daß entweder insgemein die Relation als solche, oder daß jene bestimmte Relation, von welcher im gegebenen Falle die Rede ist (nämlich die Filiation), keine Plurification zulasse. Im ersteren Falle würde Christus in nichts von demjenigen, was er mit Anderem gemeinsam hat, diesem Anderen ähnlich oder gleich sein können;[3] gegen die zweite Annahme streitet das Trinitätsdogma, welches dem göttlichen Vater eine doppelte Relatio originis zuweist. Was Christo stricte mit Bezug auf seine ewige Personalität zukommt, kann von ihm nicht als Menschen ausgesagt werden; würde auch die Sohnschaft Christi dahin gehören, so müßte man behaupten, daß Christus als Mensch nicht Sohn sein könne. Thomas, Heinrich, Gottfried von Fontaines lehnen die doppelte Filiation aus dem Grunde ab, weil zwei Dispositionen derselben Art nicht Einem und demselben zukommen können. Scotus bestreitet die Richtigkeit dieses Satzes,[4] der schon durch die thatsächliche Erfahrung widerlegt werde.[5] Ein Vater, aus dessen mehreren Söhnen einer

attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino.

[1] 3 dist. 8.

[2] Sentt. III, dist. 8, art. 2, qu. 2.

[3] Quia tunc, si Christus fuisset albus, non fuisset realiter similis alii albo, nec fuisset realiter aequalis alii habenti tantam quantitatem, quantam ipse habuit; tunc etiam in suppositis creatis relationes non possent plurificari plurificatis fundamentis. 3 dist. 8, n. 3.

[4] In omni ordine essentiali cum unitate prioris essentialiter potest stare pluralitas posterioris naturaliter non per se nec adaequate inhaerentis priori. L. c., n. 6.

[5] Plures species phantasticae sunt in eodem organo phantasiae; alioquin deleta specie unius imaginabilis non posset aliquis perfecte imaginari aliquod imaginabile. Ibid.

stirbt, hört auf, dem Verstorbenen Vater zu sein, bleibt es aber für die Ueberlebenden; also kann ein und dasselbe Subject Träger mehrerer Paternitäten zugleich sein. Was von der Paternität gilt, wird in gleicher Weise auch von der Filiation zu gelten haben. Eine Unterschiedenheit und Mehrheit des Prius involvirt selbstverständlich auch eine Unterschiedenheit und Mehrheit des Posterius; Prius ist aber nicht bloß das bezogene Suppositum, sondern auch das Fundament der Relation; ist nun, wie in der gottmenschlichen Person Christi, ein doppeltes Fundament der Relation, nämlich göttliche und menschliche Natur in demselben Suppositum vorhanden, so ist damit auch eine doppelte Relation, speciell eine doppelte Filiation involvirt. Schließlich muß noch als unwahr bezeichnet werden, daß, wie Thomas behauptet, die ewige und die zeitliche Sohnschaft Christi ejusdem speciei seien; somit fällt die Unterlage der Bestreitung einer doppelten Filiation hinweg. In Christo sind somit wesenhaft zwei Filiationen vorhanden, so gewiß in ihm zwei Naturen sind, deren eine reell auf den göttlichen Vater als Erzeuger, die andere reell auf seine menschliche Mutter als deren geschöpfliche Bildnerin bezogen ist. Subject der Relation ist Christus als die Eine und dieselbe Person, welche mittelst der ersten Filiation ewig auf den göttlichen Vater, mittelst der zweiten zeitlich auf die menschliche Mutter bezogen ist.

Ein Corollar der Annahme einer doppelten Filiation ist die von Duns Scotus zugelassene Probabilität des Satzes, daß Christus als Mensch Adoptivsohn Gottes sei[1] — eine Lehre, zu welcher er sich in den Reportatis Parisiensibus förmlich bekennt. Daß die altchristlichen Lehrer kein Adoptionsverhältniß des Menschen in Christus zugeben wollten, erkläre sich aus der Rücksicht auf die Nestorianer, welche keine natürliche Sohnschaft Christi zugeben wollten; aus einem ähnlichen Grunde habe Johannes Damascenus die Bezeichnung der Mutter Christi als Christotokos verworfen. Scotus folgert die Probabilität der Adoptivschaft Christi daraus, daß Christus als Mensch ein Merens war, was er zufolge des geordneten Willens Gottes nur in Kraft der Gratia habitualis sein konnte; die Verleihung derselben involvire aber eine Adoption von Seite Gottes, die nicht negirt werden zu können scheint, da die Extraneitas a generatione naturali am Menschen Christus nur wegen der ihm im ersten Momente seines

[1] 3 dist. 10.

Seins verliehenen Gratia habitualis negirt wird.[1] Gleichwohl will sich Duns Scotus den Unterschied nicht verhehlen, welcher zwischen der mit dem göttlichem Worte hypostatisch geeinigten Menschheit Christi und zwischen jedem anderen Menschen besteht, und gibt zu, daß aus diesem Unterschiede sich Gründe eruiren lassen, welche die Annahme einer Adoptivschaft Christi unthunlich erscheinen lassen.[2]

Scotus vertheidiget die Impeccabilität Christi,[3] leitet aber dieselbe nicht aus der hypostatischen Union der Menschheit mit der Gottheit, sondern aus der Fülle der Gnade ab, welche auch alle anderen Seligen impeccabel macht. Christus war zufolge der ihm verliehenen Gnadenfülle selig vom ersten Momente seines irdischen Seins angefangen; seinem menschlichen Willen wurde jedoch dispensativ die Macht des Verdienens eingeräumt. Die Behauptung, daß Christus unmittelbar in Folge der hypostatischen Union impeccabel gewesen sei, würde zur nothwendigen Folge haben, daß der Mensch Christus in Folge der hypostatischen Union selig war, welches letztere Scotus als eine unerweisliche Behauptung Heinrich's von Gent ablehnt.[4] Die Fruition besteht in einer Liebesgemeinschaft mit Gott, deren Acte das natürliche Können des Willens noch weit mehr überschreiten, als die

[1] Ista negatio extraneitatis in Christo non est nisi propter gratiam habitualem Christi, quia propter illam solam habet jus in haereditate aeterna, non autem per solam unionem personalem; quia si illa fuisset sine gratia habituali, posset Christus secundum humanam naturam non habere jus in haereditate illa; sed si ista gratia habitualis fuisset collata illi naturae in primo instanti, existenti tamen in proprio supposito, illud suppositum vere diceretur Filius adoptivus; ergo et modo non negabitur propter extraneitatem, quia modo est illa carentia juris ad illam haereditatem, quae tunc fuisset. L. c., n. 6.

[2] Pro tanto dicunt Sancti, quod Christus non est filius adoptivus Dei . . . quia ille, qui debet esse filius adoptivus alicujus, oportet quod sic generetur, quod sua generatio non requirat concomitanter de congruo, quod habeat jus haereditandi. Et ideo beata Virgo potest dici adoptari, quia sua generatio non requirit concomitanter de congruo, quod habeat jus haereditandi. Sed generatio Christi hominis naturaliter requirit eum concomitanter habere jus haereditandi, quia hoc requirit unio personalis de congruo, imo magis de congruo, quam passio exhibita pro aliis; sed si aliquis ex generatione naturali haberet concomitanter passionem Christi sibi applicitam, de congruo concomitanter haberet jus haereditandi, igitur magis generatio naturae humanae unita Verbo. Report. 3 dist. 10. n. 4.

[3] 3 dist. 12.

[4] 3 dist. 2, qu. 1, n. 3 f.

durch die Gnade ermöglichten Acte der meritorischen Liebe; also ist die Fruition nur in Folge einer supraturalen Form des Willens möglich, welche mit der Assumtion der Menschheit Christi durch das Wort nicht unmittelbar gegeben war.[1]

Christo wurde das denkbar höchste Maaß schaffbarer Gnade verliehen, wie keiner anderen Creatur; eine derartige Begnadung einer anderen Creatur wäre auch de potentia Dei ordinata gar nicht möglich.[2] Der Seele Christi konnte dieses höchste Maaß von Gnade verliehen werden, trotzdem daß sie im natürlichen Wesensrange unter den Engeln steht, weil in Bezug auf die Receptivität für die Gnade die Menschenseele und der Engelgeist nicht differiren;[3] beide stehen als intellectuelle Naturen in demselben Proportionsverhältniß zur Gnade als übernatürlichem Perfectionsprincip.[4] Man wendet ein, daß die Seele Christi als Menschenseele nicht die höchste Inclination zur Gnade haben konnte und weil unter dem Engel stehend, auch durch ein nicht absolut größtes Maaß von Gnade vollkommen in Gott befriediget werden konnte. Man vermißt in diesem Einwande die nöthige Unterscheidung zwischen Fundament und Object der Inclination; und eben die Beschaffenheit des Objectes involvirt die Nothwendigkeit eines höchsten Maaßes der Gnade, welches nothwendig

[1] Voluntas humana assumta a Verbo est voluntas naturae humanae univoce cum nostra; igitur ipsa non potest frui sine charitate. Ibid.

[2] Licet Deus de potentia absoluta posset tantam gratiam conferre alii naturae, sive assumtae sive forte non assumtae, non tamen de potentia ordinata; quia secundum leges jam positas a sapientia divina non erit nisi unum caput in ecclesia,. a quo fit influentia gratiarum in membris. 3 dist. 13, qu. 4, n. 8.

[3] Exemplum: Sicut albedo est ejusdem rationis in lapide et ligno, ita ista ut comparantur ad albedinem, non sunt alterius rationis, imo accidit eis esse alterius rationis, ut recipiunt formam ejusdem rationis. Gratia autem animae et angeli est ejusdem speciei, alioquin una universaliter excederet aliam, et ita omnis gratia animae esset major quacunque gratia angeli vel e converso; utrumque est falsum; ergo ambo ista comparantur ad gratiam, non ut sunt in substantia alterius rationis, sed ista alteritas accidit eis ut recipiant tale accidens. L. c., n. 6.

[4] Quando inter aliqua extrema communia est proportio ut inter aliqua extrema illius proportionis, ipsa est inter quaecunque contenta sub altero extremo. Exemplum: Calefactivum et calefactibile sunt prima extrema fundata super habens calorem in actu et in potentia; in quibuscunque ergo inveniuntur istae rationes actualiter calidi et potentialiter calidi, illis potest inesse talis proportio. L. c., n. 7.

war, auf daß Christus dasjenige sei und als dasjenige sich erweise, was zu sein und zu wirken er vorausbestimmt war.[1] Weßhalb schuf Gott für diesen Zweck nicht statt einer höchsten Gnade eine höchste Natur? Weil eine denkbar höchste geschaffene Natur nicht jenen Einfluß auf die ihr unterstellten Naturen nehmen könnte, welchen ein mit dem absolut größten Maaße der Gnade ausgerüstetes Wesen auf die ihrem Wirken unterstellten Naturen nehmen kann.[2]

Aus denselben Gründen, mittelst welcher gezeigt wird, daß Christo die höchste supranaturale Vervollkommnung des Willens zu Theil geworden sei, läßt sich auch zeigen, daß sein menschlicher Intellect der vollkommensten Anschauung des göttlichen Wortes sich erfreute — und zwar unmittelbar ohne Prädisposition durch eine vorausgehende andere Information des Intellectes. Eine prädisponirende Information wäre nicht bloß überflüssig,[3] sondern sogar zweckwidrig,[4] sofern zufolge derselben der Intellect nur per accidens beseliget würde,[5] und beeinträchtiget überdieß die absolute Macht der göttlichen Causalität.[6] Gemeinhin ist in der natürlichen Intellection ein der Visio voraus-

[1] Licet posset quietari per quamcunque gratiam, sicut et quaecunque anima, non tamen summe quietaretur sine summa gratia, quia nec summe conjungeretur objecto, in quo est perfecta quies, nisi haberet summam gratiam. L. c., n. 17.

[2] Summa natura creata, si esset, non haberet influentiam in alias naturas, sicut nec modo superior species in universo necessario influit in inferiorem. Ibid.

[3] Si aliqua forma esset necessaria in intellectu prior ipsa visione, dicatur *A*. Aut ergo *A* se haberet in ratione causae efficientis aut in ratione causae materialis . . . Si *A* primo modo se haberet, sine *A* visio posset inesse intellectui; quidquid enim potest Deus per causam efficientem mediam, potest etiam immediate, et hoc in quocunque, quod est receptivum illius. 3 dist. 14, qu. 2, n. 2.

[4] Secundo modo (siehe vor. Anm.) non potest poni *A* necessarium in proposito, quia tunc intellectus, ut est aliquid animae, esset beatus in *A*, quia receptivum multarum formarum immediate quietatur, quando habet perfectissimam formam, cujus est capax. Ibid.

[5] Intellectus non beatificaretur modo nisi per accidens, sicut substantia quantum ad potentiam passivam ejus quietaretur per accidens, per colorem possibilem inesse superficiei. Ibid.

[6] Illa forma non potest esse necessario ratio, qua objectum sit praesens ut visum, quia si vult videtur, si non vult non videtur. Illa etiam non posita potest objectum voluntarie se repraesentare intellectui, et hoc actu causando visionem in intellectu. Ibid.

gehendes Lumen nur wegen der Unvollkommenheit des Objectes nöthig, welches entweder seiner Natur nach nicht actu intelligibile, oder als solches zu schwach ist, um durch sich selber die actuelle Intellection hervorrufen zu können. Endlich hat man auch noch in Erwägung zu ziehen, daß es einen zur Visio beata disponirenden Habitus aus dem Grunde nicht geben könne, weil an sich der Actus im Verhältniß zum Habitus ein Prius ist, und das durch einen Habitus zu Leistende wegfällt, wenn, wie im gegebenen Falle, der Actus nicht etwas Transeuntes, sondern etwas im Intellecte Permanirendes ist. Allerdings ist die Visio beata in dem bezeichneten Sinne bloß etwas Passives, und befähiget nicht zur activen Elicirung derselben, wozu eben ein Habitus oder Lumen nöthig ist. Indeß hält Duns Scotus dafür, daß Gott, wie bezüglich des Willens Christi die summa Fruitio ohne das Vorhandensein einer summa Gratia,[1] so auch im Intellecte Christi eine active Mitwirkung in der Visio beata erwirken könnte.[2]

Die Seele Christi schaut im göttlichen Worte Alles, was das Wort selber schaut.[3] Dieß ergibt sich aus der Natur des geschöpflichen Intellectes, der das Seiende als solches zu seinem Objecte, und somit auch ein natürliches Verlangen hat, alles Intelligible zu erkennen. Seine natürliche Perfection würde darin bestehen, alles Intelligible durch sich selber zu erkennen; dem entsprechend muß seine übernatürliche Perfection in der Visio beata darin bestehen, daß er Alles im ewigen Worte erkennt. Diese Anschauungsweise des Duns Scotus ist seinen allgemeinen erkenntnißtheoretischen Anschauungen conform, und confligirt selbstverständlich mit den Aufstellungen Heinrich's, Bonaventura's und Thomas Aquinas' in dem erwähnten Lehrpunkte. Thomas unterscheidet, das göttliche Erkennen betreffend, zwischen der Scientia visionis und zwischen der Scientia simplicis notitiae; nur an ersterer, nicht an letzterer will er die menschliche Seele Christi theilhaben lassen; Alles erkennen, was das Wort erkennt, hieße Gott begreifen. Scotus bestreitet diese Folgerung;[4] wer Gott als intensive infinitus erkennt, hat ihn deßhalb noch nicht in Ansehung dieser seiner intensiven Unendlichkeit begriffen; um so weniger hat er ihn in dieser Hinsicht

[1] 3 dist. 13, qu. 4, n. 19.
[2] 3 dist. 14, qu. 2, n. 5.
[3] L. c., n. 16.
[4] L. c., n. 9.

begriffen, wenn er die Gott zufolge seiner intensiven Unendlichkeit möglichen unendlich vielen Wirkungen nach außen erkennt; ja er begreift keine einzige derselben, noch auch das dieselben schöpferisch causirende ewige Wort von Seite seines ursächlichen Wirkens. So sehr indeß Scotus die Begrenztheit des geschöpflichen Fassungsvermögens urgirt, so wenig kann er zugeben, daß die Erkenntniß des unendlich Vielen, was im Erkennen des Wortes umfaßt ist, dem Wesen des creatürlichen Intellectes widerstreite; kann der menschliche Intellect zwei Dinge auf einmal im göttlichen Worte schauen, so kann er auch unendlich viele Dinge auf einmal in demselben schauen, und das wirkliche Statthaben eines solchen Schauens würde an sich genommen keinen höheren Vollkommenheitsgrad des geschöpflichen Seins involviren, als die nicht zu bestreitende Vermöglichkeit jenes Schauens.[1] Eine simultane Actualität unendlich vieler Schauungen will indeß Scotus nicht vertreten; er entscheidet sich vielmehr für ein habituelles Schauen der Seele Christi im göttlichen Worte, jedoch nicht in jenem Sinne, wie Heinrich und Bonaventura dasselbe auffassen, nämlich als ein habituelles Erkennen unendlich vieler Objecte in Kraft Eines Habitus. Scotus zeiht diese Aufstellung einer inneren Undenkbarkeit. Es gibt keinen Habitus, der unendlich viele Objecte umfaßte, weil er dem Wesen der Geschöpflichkeit widerstreitend von intensiver Unendlichkeit sein müßte. Wollte man dieser Consequenz ausweichend sagen, er begründe bloß unendlich viele Beziehungen zu unendlich vielen Objecten, so ergäbe sich hieraus als Consequenz, daß der menschliche Intellect Christi trotz seiner Endlichkeit unendlich Vieles actualiter zu erkennen vermöge, was eben nicht zugegeben werden will.[2] Es ist übrigens durchaus unrichtig, daß ein geschöpflicher Habitus das Fundament

[1] Quod apparet, quia ipsi actus sunt extra rationem receptivi, et patet in exemplo de materia et forma; ergo intellectus non concluditur esse perfectior, si est in actu secundum omnes suas potentias passivas, quam quando est in potentia ad illos actus; sed intellectus est simul in potentia ad infinitas visiones; patet enim, quod est in potentia ad quemcunque actum ex natura sua et simul in potentia ad omnes; ergo si esset in actu secundum omnes istos actus, non sequeretur tunc major infinitas quam modo. L. c., n. 16.

[2] Per hoc enim ponitur fundare infinitos respectus, ut non sequatur aliqua infinitas fundamenti in se; ergo a simili non est inconveniens, quod aliquis actus sit infinitorum actualiter per infinitos respectus ad infinita, et tamen quod actus non sit in se infinitus. L. c., n. 14.

der Beziehung zu unendlich vielen Objecten abgeben könne.[1] Man wird also das Habitualiter intelligere so auszudeuten haben, daß dem denkunmöglichen Habitus das ewige Wort substituirt werde, welches als zuerst Geschautes dem in dasselbe Schauenden auch alles dasjenige vernehmbar macht, was dem Worte actuell gegenwärtig ist.[2] Das ewige Wort gleicht einem Spiegel, in welchem dem schauenden creatürlichen Intellecte dasjenige gezeigt wird, was derselbe nach dem Willen des Wortes in dem ihm vorgehaltenen Spiegel schauen soll und darf. Der Unterschied zwischen der Seele Christi und allen übrigen ist dieser, daß der Seele Christi Alles, allen übrigen Seligen aber nicht Alles schaubar ist;[3] und auch die Seele Christi schaut die unendliche Vielheit dessen, was der göttliche Spiegel ihr darbietet, nicht in Einem Acte.

Gemäß der von Thomas Aquinas formulirten theologischen Lehre kommt der Seele Christi außer der Visio beata auch eine Scientia infusa und Scientia acquisita zu. Bei Duns Scotus tritt an die Stelle der Unterscheidung zwischen Scientia infusa und acquisita die Unterscheidung zwischen Cognitio abstractiva[4] und

[1] Illud etiam de respectibus non concludit, quia aliqui respectus possunt fundari super idem, et aliqui non. Si enim essent infinitae albedines, super istam naturam albedinis fundarentur infinitae similitudines, quia unitas ipsa naturae, quae est proxima ratio fundandi similitudinem, quantum est de se, posset esse in infinitis. Sed relationes alicujus posterioris essentialiter non possunt esse infinitae ad aliquod prius essentialiter, maxime quando illa prioritas est perfectionis, puta efficientiae vel finalitatis, quia quanto aliquid simul potest esse talis causa plurium, tanto est perfectius, et ita si potest esse simul infinitorum, potest simul esse infinitum. Tales autem non sunt respectus habitus ad objectum ut primo cognitum, quia objectum est ratio, quare habitus habet primo esse. Ibid.

[2] Non est ergo aliquis unus habitus in anima illa, qui unica sua ratione ostendat infinita; sed actus quo videtur Verbum primo, est actus primus praesens, quo sibi relucent omnia, quae lucent in Verbo, et hoc, quia Verbum est sibi manifestativum, ut speculum voluntarium repraesentans omnia. L. c., n. 20.

[3] Verbum cuilibet alii beato est speculum repraesentans determinata, ultra quae non potest velle ordinate videre alia; sed huic est speculum repraesentans omnia, et ideo ipsa potest ordinate velle videre omnia quotcunque infinitorum, ad quae est in potentia propinqua ad videndum, sicut si essent sibi praesentia per proprium habitum, vel per aliquem actum primum cognitivum, qui posset dici habitus. Ibid.

[4] Ueber den Begriff der Cognitio abstractiva siehe oben S. 321, Anm. 2.

intuitiva. Jede dieser beiden Erkenntnisse kann sowohl die Natur eines Dinges, als auch das singuläre Sein desselben als Hoc esse zum Gegenstande haben. Der Seele Christi darf die abstractive Kenntniß der Quiditäten aller Dinge nicht fehlen, da sie ja auch im Engelgeiste vorhanden ist, und mit der Anschauung derselben Quiditäten im ewigen Worte sich ganz wohl verträgt. Man kann zugeben, daß der Seele Christi neben der abstractiven Erkenntniß der Quiditäten der Dinge auch die Erkenntniß mehrerer Singularia durch besondere Species infusas eingegossen war, während sie zur Erkenntniß anderer Singularia nur durch eine Action derselben auf den Intellect Christi gelangen konnte.[1] Indem Scotus die Vollkommenheit der abstractiven Erkenntniß der Seele Christi nur in Bezug auf die Quiditäten der Dinge zuläßt, die abstractive Erkenntniß der Singularia aber nur als eine theilweise zugibt, stellt er sich in Gegensatz zu Thomas Aquinas, welcher die Cognitio infusa als eine in ihrer Art vom Anfange her vollkommene erklärt, welche einer weiteren Entwickelung oder Mehrung nicht fähig gewesen wäre. Natürlich bezieht sich die Cognitio infusa nicht auf die Singularia als solche, sondern auch die Wesenheiten als solche, die allein das Intelligible an den Dingen sind. Wir sehen hier, wie sich die erkenntnißtheoretischen Gegensätze zwischen Thomas und Scotus auf christologischem Gebiete reflectiren. Dieß zeigt sich auch in den Erklärungen des Scotus über die Cognitio intuitiva, welche er der von Thomas der Seele Christi beigelegten Cognitio acquisita substituirt. Die Cognitio intuitiva — lehrt Scotus — war der Seele Christi durch das Schauen in das ewige Wort nur unvollkommen gegeben; denn sie erkannte damit die Dinge nicht in genere proprio,[2] und der Mangel einer solchen Erkenntniß konnte ihr auch nicht durch die eingegossene Cognitio abstractiva ersetzt werden, weil diese eben von der actualen Existenz der Dinge abstrahirt, und somit das Existirende nicht als Existirendes kenntlich macht.[3] Eine Erkenntniß

[1] 3 dist. 14, qu. 3, n. 5.

[2] Non enim esset nata sic cognosci sessio Petri, nisi esset praesens in se; et ideo cum multa objecta non fuerint nec esse potuerint praesentia illi intellectui secundum existentiam actualem illorum, non potuit habere notitiam intuitivam. L. c., n. 6.

[3] Species infusa . . . . non est ratio cognoscendi existens ut existens, tum quia veritates cognoscibiles cognitione intuitiva de praesentibus, ut

der Dinge in genere proprio konnte somit die Seele Christi nur von den actuell sich ihr präsentirenden Dingen haben, und war hierin selbstverständlich an eine fortschreitend sich entwickelnde Erfahrungskunde gewiesen.[1] Scotus unterscheidet bezüglich der Erkenntniß der Dinge in genere proprio zwischen habitueller und actueller Erkenntniß. Der Vollkommenheitsgrad der actuellen Erkenntniß muß dem natürlichen Wesensrange der Seele Christi entsprechend gedacht werden; die actuelle Erkenntniß der Seele Christi von den Dingen in genere proprio konnte sonach als natürliche Erkenntniß keine vollkommenste sein, sei es, daß sie als intuitive oder als abstractive Erkenntniß genommen werde. Soweit aber die abstractive Erkenntniß als Species infusa eines bestimmten Objectes genommen wird, wird die natürliche Unvollkommenheit des menschlichen Intellectes Christi durch den Vollkommenheitsgrad, welchen die Species infusae der Seele Christi vor jenen der Engelgeister voraushaben, so sehr gedeckt und ergänzt, daß die abstractive actuale Erkenntniß der Seele Christi jener des Engels gleichkommt. Die habituelle Erkenntniß der Dinge in genere proprio bedeutet die in den Habitus gratiae der Seele Christi aufgenommene Erkenntniß, welche gemäß der höchsten Vollkommenheit jenes Habitus unzweifelhaft als eine vollkommenste gedacht werden muß.[2]

existentia sunt, scil. veritates contingentes, non possunt cognosci per species quascunque innatas, quia ex cognitione terminorum non potest cognosci veritas complexorum contingentium de illis terminis, quia illarum complexionum veritas non includitur in terminis, sicut in speciebus et terminis rerum includitur veritas necessaria complexionalis scientialis. Ibid.

[1] Wenn Scotus die Erkenntniß der Dinge in genere proprio als eine Ergänzung der Mängel der Cognitio in Verbo und der Cognitio infusa abstractiva der Seele Christi faßt, so erscheint sie umgekehrt bei Bonaventura als eine Ergänzung der Vollkommenheiten jener beiden anderen Erkenntnißmodi: Christus habuit triplicem cognitionem triplici statui convenientem, videlicet cognitionem gloriae, cognitionem naturae integrae et cognitionem poenalis experientiae, ut de quolibet statu aliquid in se haberet. Rursus, quia perfecta fuit anima Christi quantum ad cognitionem non solum respectu cognoscibilium, sed etiam respectu modorum cognoscendi, ideo, cum res tripliciter sint cognoscibiles, secundum quod tripliciter habent esse (habent enim esse in Verbo, habent esse in intellectu creato, habent nihilominus esse in proprio genere), ideo ad hoc quod intellectus animae Christi plenam de rebus cognitionem haberet, res cognovit ista triplici cognitione. Sentt. III, dist. 14, art. 3, qu. 1.

[2] Probabile est, quod habeat species intelligibiles perfectissimas, per quas intelligit perfectissime res cognitione abstractiva habitualiter. 3 dist. 14, qu. 4.

Christus war in seinem zeitlichen Erdendasein als Mensch dem Leiden und dem Tode unterworfen. Seine Leidensfähigkeit war eine sinnliche und eine geistige, er konnte an Körper und Seele leiden; seine seelische Leidensfähigkeit betraf eben sowohl den höheren, wie den niederen Theil seiner intellectiven Seele. Subject oder Träger des seelischen Leidens, welches im Unterschiede vom sinnlichen Leiden Tristitia heißt,[1] ist der Wille als Strebekraft, und zwar sowohl in Bezug auf den höheren, wie auf den niederen Theil der intellectiven Seele. Unter der Portio animae superior ist im engeren Sinne die Seele in ihrer unmittelbaren Hinwendung auf das Ewige, im weiteren Sinne Intellect und Wille, soweit sie das Zeitliche und Irdische in seiner Beziehung auf das Ewige fassen und unter den Maaßstab desselben stellen, zu verstehen.[2] Die Portio animae superior, im ersteren Sinne verstanden, konnte in Christus schlechterdings nicht leiden, weil eine derartige Tristitia ein Nolle Dei in se involviren würde, welches man kaum bei den Verdammten annehmen kann. Für den im weiteren Sinne verstandenen höheren Seelentheil sind mögliche Gegenstände der Tristitia die Carenz des Genusses Gottes, die eigenen oder fremden Sünden, das der eigenen Person oder anderen Personen widerfahrene Leid. Aus diesen Ursachen der Tristitia war bei Christus nur jene über die Sünden Anderer schlechthin möglich, eine Tristitia über eine etwaige Carenz der Fruitio als sachlich völlig unbegründet schlechthin unmöglich, zufolge der Sündelosigkeit Christi auch ein aus dem Schuldgewissen entspringender Seelenschmerz schlechthin ausgeschlossen. Leiden und Tod mußten wohl für den natürlichen Willen Christi Gegenstand der Tristitia sein; sofern jedoch dieser Wille zugleich auch ein freier Wille ist, konnte es für denselben kein unbedingtes Nichtwollen des Leidens und Todes, somit auch keine aus einem solchen Nichtwollen entspringende Tristitia geben, wohl aber ein bedingnißweises Nichtwollen zusammt der damit verbundenen Affection, sofern nämlich das durch Leiden und Tod bezweckte Gute ohne Leiden und Tod erreichbar sein sollte. Der natürliche Wille schließt auch das

[1] Scotus bezeichnete beide Arten des Leidens durch die Ausdrücke Dolor und Tristitia gemäß Aug. Civ. Dei XIV, 15: Dolor carnis tantummodo offensio est animae ex carne, et quaedam ab ejus passione dissensio, sicut animi dolor, qui tristitia nuncupatur, est ejus dissensio ab his rebus, quae nobis nolentibus accidunt.

[2] 3 dist. 15, n. 20.

natürliche Begehren der Portio animae inferior in sich; da nun die Portio inferior und superior Eine Potenz ausmachen, so mußte das natürliche Begehren der Portio inferior jenem der superior vollkommen gleichgestimmt sein. Scotus verwirft daher die Ansicht Jener, welche der Voluntas inferior Christi an sich und schlechthin ein Nichtwollen, und nur beziehungsweise ein Wollen des Leidens zuschreiben, ungefähr so, wie der Schiffer, der wegen des sein Schiff gefährdenden Sturmes die Schiffsladung über Bord wirft, den Verlust der Ladung zwar an sich schlechthin nicht wolle, und nur wegen der Rettung aus dem sonst unentrinnbaren Untergange beziehungsweise wolle. Scotus ist mit dieser Theilung des Willens nicht einverstanden; das gegebene Beispiel beweise nur, daß der Eine Wille des Schiffers nicht mit ungeordneter Liebe an der Schiffsladung hänge, so daß er sie selbst um den Preis seines Unterganges nicht fahren lassen möchte. Nach Scotus hat man, statt von einem bedingnißweisen Wollen des Leidens und Todes, vielmehr von einem bedingnißweisen Nichtwollen desselben zu sprechen, welches aber durch die actuelle Willensentschließung außer Kraft gesetzt ist. Auf den Einwand, daß damit die aus dem Nichtwollen entspringende Tristitia wegfalle, erwidert Scotus, daß trotz des entschiedenen Wollens des Leidens und Todes doch auch ein Nichtwollen und eine daraus entspringende Traurigkeit vorhanden war, deren Gegenstand jedoch nicht das Leiden, sondern die Beschaffenheit Jener war, welche durch ihr sündhaftes Widerstreben gegen das Heilswirken Christi sich bis zum Entschlusse, Christum zu tödten, drängen ließen, oder gemeinhin die trostlosen Zustände des menschlichen Geschlechtes, deren Heilung und Umwandlung durch den Opfertod Christi bewirkt werden sollte.

Die auf die Passibilität Christi bezüglichen Erörterungen des Duns Scotus wickeln sich ab unter durchgängiger Beziehung auf die Behauptung Heinrich's von Gent,[1] daß die Seele Christi in ihrem höheren Theile, soweit dieser Natur ist, gelitten, d. i. Schmerz (dolor) empfunden, soweit sie aber Ratio ist, nicht gelitten habe. Duns Scotus bemerkt dawider, daß die Portio animae superior nur accidentellerweise, also nicht unmittelbar Subject des Schmerzes sein könne, welcher wesentlich dem sensitiven Theile der Seele angehört,[2]

[1] Quodlib. VIII, qu. 7.

[2] 3 dist. 15, qu. 1, n. 3 u. 18.

wenn schon eine Contristation, also Mitleidenschaft, des Willens mit der schmerzhaft afficirten Sensivität sich nicht in Abrede stellen läßt.[1] Die Seele als Natur, d. i. im Unterschiede von ihren Potenzen kann überhaupt nicht Träger des Schmerzes sein.[2] Käme es der Seelennatur als solcher zu, Schmerz zu empfinden, so müßte sie wegen ihrer Trennung vom Leibe, an dem sie hängt, Schmerz empfinden; die Seele Christi aber ist durch ihre Trennung vom Leibe impassibel geworden, und wurde damit selbst der bloßen Möglichkeit des Schmerzes entrückt. Heinrich's Anschauung ruht auf einer falschen Theorie des Schmerzes, die mit seinem unwahren psychischen Sensismus zusammenhängt.[3] Die von Scotus bemängelten Fehler seiner Theorie sind, daß er den Schmerz aus einer corruptiven Immutation der normalen körperlichen Disposition ableitet, und die Seele zur unmittelbaren Percipientin dieser Immutation macht. Nach Duns Scotus darf man nicht, wie Heinrich will, Convenienz und Disconvenienz des Objectes mit dem empfindungsfähigen Subjecte zur Ratio causalis der angenehmen oder schmerzhaften Empfindung machen; Convenienz und Disconvenienz sind vielmehr Rationes generales des abstrahirenden Denkens, welche von den aus der Berührung des Subjectes mit dem Objecte resultirenden Arten der Empfindungseindrücke abgezogen werden. Die vom Objecte dem empfindungsfähigen Subjecte eingedrückte Form wird vom Appetitus sensitivus recipirt, der eben nur deßhalb angenommen wird, um das Statthaben von Wohlgefühl (delectatio) oder Schmerz als etwas der Inclination des recipirenden Subjectes Entsprechendes oder Widersprechendes erklären zu können. Aus ähnlichen Gründen postulirt und statuirt man einen Appetitus

---

[1] Duplex patet via, quomodo Christus potuit doluisse in voluntate sive appetitu rationali. Una propter inclinationem voluntatis naturalem ad salutem personae; alia propter colligantiam intellectus et voluntatis cum appetitu sensitivo dolente. L. c., n. 19.

[2] Animae, ut distinguitur a potentia vel potentiis, non convenit dolere, sicut nec respicere objectum, de quo doleat; sed ipsa est tantum una secundum se in portione inferiori et superiori, ut non respicit aliquod objectum, et ut est tantum actus primus. Igitur ut est una in illis duabus portionibus, non potest esse ratio, propter quam altera earum doleat; igitur propter animam, quae est eadem portioni inferiori dolenti, non dicitur dolere portio superior, quia non est ei eadem. L. c., n. 3.

[3] Vgl. hierüber, so wie über das Verhältniß des Duns Scotus zu Heinrich in diesem Punkte unserer Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 52—56.

rationalis als unmittelbares Subject jener Inclination, deren conveniente oder disconveniente Affection in Freude oder Traurigkeit als unmittelbare Folgen der Affection sich vernehmbar machen; nur mit dem Unterschiede, daß, während die sinnliche Lust- oder Unlustempfindung etwas völlig Unfreiwilliges ist, der Appetitus rationalis als freier Wille durch einen Act der Acceptation das afficirende Object zu einem gewollten oder nicht gewollten macht. Das den Appetitus rationalis afficirende Object macht demselben Freude als Gewolltes, Unfreude als Nichtgewolltes. Die Unfreude ist ein unfreiwilliger Leidenszustand des Willens, vergleichbar der Unfreude eines Freien an der Servitut, mit welcher ein von ihm gewollter Besitz belastet ist. So wenig das Festhalten an einem solchen Besitze etwas Unfreies ist, so wenig wird durch jenen nicht gewollten Leidenszustand, welcher Unfreude heißt, die Freiheit des Willens aufgehoben; in beiden Fällen ist ein Freier der Träger der unfreien Zuständlichkeit.[1] Außer der Contristation des Willens durch den Eintritt eines Nichtgewollten gibt es auch eine Contristation durch ein naturaliter Disconveniens, ohne daß dieses durch einen elicirten Act des Willens nicht gewollt wäre; ferner kann zufolge der Connexion des Willens mit dem Appetitus sensitivus ein dem letzteren disconvenientes Object auch dem Willen ein Triste werden. Endlich gibt es noch eine vierte Art von Contristation zufolge eines bedingten Nolle, welches einem absoluten freithätigen Velle weicht in jener Weise, wie es oben durch das Beispiel von dem Schiffer, welcher durch Preisgebung der Schiffsladung sich und Schiff zu retten beschließt, erläutert worden ist. So gibt es also vier Arten der Tristitia,[2] von welchen zwei beiden Theilen der Seele, der Portio

[1] Voluntas ut voluntas libera est, sed ut nolens non est formaliter libera, quia habet formam determinatam ad unum, quae est ipsa nolitio. Licet autem liberum ut liberum non immediate patiatur ab alio, tamen ut determinatum ad unum oppositum, quod est sibi forma naturalis, potest per illam formam determinate habere ad unum oppositum et non ad utrumque et ita pati. L. c., n. 14.

[2] Potest dici, quadrupliciter esse tristitiam ex disconvenienti proprie: Uno modo de eveniente simpliciter nolito actu et habitu. Secundo modo de habitu nolito et actu conditionaliter, licet tamen absolute volito contra inclinationem habitualem. Tertio modo, quia disconveniens voluntati ut natura. Quarto modo, ut disconveniens appetitui sensitivo, cui conjungitur voluntas non habituata ad oppositum vehementius, quam sit inclinatio ejus ad appetitum sensitivum. L. c., n. 17.

superior und inferior gemeinsam sind,[1] während von den zwei übrigen die eine der Portio superior, die andere der Portio inferior eigen ist,[2] so daß es für die eine wie für die andere Portio ein dreifaches Objectum nolitum als Ursache der Unfreude gibt. Damit ist nun auch der Weg geebnet zur Ablehnung der Behauptungen Heinrich's über das Leiden und Nichtleiden der Portio superior der Seele Christi. Er sagt, die Portio superior habe leiden müssen als Natura, sie habe nicht leiden können als Ratio, weil sie als Ratio stets in die Anschauung Gottes versenkt, somit selig gewesen sei. Wir wissen bereits, daß Scotus, den Appetitus rationalis zum Träger der Tristitia machend, dieser nur ein mittelbares Verhältniß zur Seele als Actus primus zugesteht. Unmittelbares Subject eines Leidenszustandes in der Portio superior der Seele Christi konnte nur der Appetitus rationalis sein, und zwar sowohl als natürlicher, wie auch als freier Wille. Für den Willen als Natur war Leiden und Tod ein Gegenstand der Tristitia als Nolitum contra affectionem commodi;[3] für den höheren Seelenwillen als freien Willen war Leiden und Tod Gegenstand der Tristitia als etwas bedingnißweise nicht Gewolltes in dem oben schon erklärten Sinne. Auch in der Portio inferior will Scotus aus einem gleichfalls schon angegebenen Grunde nur ein bedingtes Nichtwollen des Leidens und Todes annehmen; er legt jedoch keinen Widerspruch dagegen ein, daß man,

---

[1] De duabus tristitiis sequentibus nolitionem actualem absolutam et conditionalem sive habitualem videtur, quod cum utraque portio possit sic et sic nolle quaedam, quae eveniunt, utraque poterit utroque modo tristari. L. c., n. 23.

[2] Voluntas ut natura dupliciter accipitur. Voluntas ut natura primo modo est voluntas ut naturaliter inclinata tantum ad sua propria objecta. Secundo modo est voluntas inclinata ad objecta alterius appetitus, cui conjungitur mediante inclinatione illius. Primo modo est tantum portio superior, secundo modo tantum inferior. Generaliter autem potest accipi voluntas ut natura, secundum quod includit utrumque, et sic pertinet ad utramque portionem. Ibid.

[3] Si objicitur, quia tunc voluntas ut natura non est portio superior, quia non respicit omnia in ordine ad aeternum, nec aeternum primo, quia aliquid proprium videtur esse magis commodum huic personae quam aliquid extrinsecum: hoc ultimum est negandum, quia aeternum non tantum est summum juste amandum, sed etiam summum commodum omnis voluntatis, ut est appetitus intellectivus circumscripta libertate et justitia; et ideo in utraque ordinatione naturali objectorum est primum. L. c., n. 24.

das Begehren der Portio inferior rein für sich, ohne Beziehung auf den höchsten Zweck in's Auge fassend, ihr ein absolutes Nolle als Grund der Tristitia zutheile.[1]

Der Erdenleib Christi war seiner Natur nach sterblich; er hätte aber zufolge der Aufnahme der menschlichen Natur in die hypostatische Union mit dem göttlichen Worte unmöglich dem Tode anheimfallen können, wenn nicht die Redundanz der in der Seele Christi zufolge ihrer continuirlichen seligen Anschauung leuchtenden Glorie auf die irdische Leiblichkeit durch ein Wunder zurückgehalten worden wäre. In Folge dieser Zurückhaltung war der Leib Christi einem unvermeidlichen Sterbensloose unterworfen;[2] in Christus war nicht jene Justitia originalis vorhanden, kraft welcher Adam die Möglichkeit des Nichtsterbens verliehen war. Der Erdenleib Christi war an sich, wie jeder andere Menschenleib, ein animalischer Leib (1 Kor. 15, 44), der als solcher nicht so vollkommen von der Seele in Besitz genommen ist, daß Leiden und Tod sich von ihm abwenden ließe. Die für die natürliche Sterblichkeit des Leibes Adams angeführten Gründe gelten in verstärktem Grade für den Erdenleib Christi, weil bei Christus an die Stelle der anfänglichen paradiesischen Nahrung, die zur Erwirkung einer unsterblichen Dauer des Leibes nicht ausreichte, die gröbere, minder reine Nahrung des gefallenen Menschen trat, die noch weniger geeignet war, die allmälige Abschwächung des Leibes aufzuhalten, dieselbe vielmehr fördern mußte.[3] Indem Scotus die durch ein göttliches Machtwunder erwirkte Zurückhaltung der inneren Glorie Christi als den eigentlichen Grund der zeitlichen Sterbensnothwendigkeit des Leibes Christi bezeichnet, nimmt er Stellung gegenüber seinen Vorgängern Bonaventura und Varro, welche diese Sterbensnothwendigkeit aus rein natürlichen, vom Wesen des menschlichen Leibes hergenommenen Gründen zu erklären suchten. Diese Gründe — bemerkt

---

[1] L. c., n. 31.

[2] 3 dist. 16, qu. 2, n. 5.

[3] Facto illo miraculo, quod gloria animae non redundabat in corpus, necessitas fuit quod partes fluerent per sudorem et alias consumtiones, quia activo et passivo naturalibus approximatis necesse est sequi consumtionem, si alterum habeat dominium; sed in corpore Christi fuerunt calidum et humidum et aliquod dominium unius super alterum, et virtus nutritiva non sufficiebat ex alimentis restaurare deperditum ex mutua actione; ideo necessario fuit fluxus partium ut corruptio. L. c., n. 7.

Scotus — hätten auch für den bereits verklärten Leib Christi zu gelten, passen also nicht zur Erklärung und Erweisung dessen, um was es sich im gegebenen Falle eigentlich handelt. Da Scotus die Incarnation des ewigen Wortes für den Fall, daß Gott zu schaffen beschloß, für etwas schlechthin Nothwendiges hält, so muß er selbstverständlich auch die Fälle in Aussicht nehmen, daß Christus ohne Vorausgang des Falles Adams in den menschlichen Geschlechtsverband eingetreten, oder gar sofort als Mensch mit einem verherrlichten Leibe geschaffen worden wäre. Der letztere wäre schlechthin incorruptibel gewesen; ein der Beschaffenheit des Leibes Adams vor dem Sündenfalle gleicher Leib würde wie jener zwar an sich sterblich gewesen, aber durch besondere Prädisposition Gottes dem Sterbensloose entrückt worden sein.

Wie der zeitliche Erdenleib Christi seiner Natur nach sterblich war, so war er seiner Natur nach auch dem Loose der Verwesung preisgegeben,[1] und konnte nur durch ein besonderes göttliches Machtwunder vor der Verwesung bewahrt bleiben. Heinrich[2] ist im Unrechte, wenn er meint, daß das Wunder der Incarnation für sich schon ausgereicht hätte, den Leichnam Christi gegen den Eintritt der Verwesung zu schützen. Die von Scotus vertretene Ansicht ist auch jene Bonaventura's und Varro's, sowie des Thomas Aquinas, während Alexander Halesius,[3] obschon die Sache unbestimmt lassend, zu Heinrich's Meinung hinzuneigen scheint.

Die für Christus bestehende Sterbensnothwendigkeit hebt nicht die verdienstliche Freiwilligkeit seiner Hinopferung in den Tod auf.[4] Führte doch eben sein freithätiges Handeln, nämlich sein unerschrockenes Zeugen gegen die Ungerechtigkeit und Verkehrtheit seines Volkes seinen

---

[1] 3 dist. 21.

[2] Quodlib. XII, qu. 12.

[3] Summ. theol. III, qu. 20, mbr. 1, art. 2.

[4] Voluntas potest habere actum meritorium circa aliquod objectum, quod non est in potestate sua, imo quod est necessarium et impossibiliter aliter se habere; sicut potest amare Deum amore amicitiae, volendo sibi bonum, puta ipsum esse justum, sapientem et hujusmodi, et tamen, velit nolit voluntas, Deus est justus et sapiens. Sic ergo mereri potuit voluntas de passione Christi, quamvis non fuerit in ejus potestate impedire eam, complacendo illi passioni et acceptando ipsam propter bonum consequens ex ipsa, quia accepta fuit Deo. 3 dist. 16, qu. 2, n. 14.

Leidenstod herbei.[1] Diese Freiwilligkeit seiner Hinopferung muß uns gegen ihn um so tiefer verpflichten, wenn wir erwägen, daß sie nicht absolut nothwendig war, da es in Gottes Macht gestanden hätte, uns auf andere Art zu erlösen; ohne Zweifel hat die göttliche Güte diesen Modus der Erlösung gewählt, um uns durch innigste Liebesbande an sich zu knüpfen.[2] Die Größe der göttlichen Huld gegen uns erscheint in einem helleren Lichte, wenn von der Behauptung einer absoluten Nothwendigkeit des Leidens und Todes Christi abgegangen wird; im Uebrigen will Scotus zugeben, daß die von Anselm entwickelte Satisfactionstheorie innere Wahrheit und Berechtigung hat, sobald der factische Vollzug der Erlösung als etwas de potentia Dei ordinata Eingetretenes aufgefaßt wird.[3]

Christus war in Kraft des ihm verliehenen freien Willens ein Verdienender, und hat für sich und für uns Alle verdient. Zufolge der Vollkommenheit seines mit der Fülle der Gnaden vom Anfang her beschenkten freien Willens konnte er vom ersten Momente der Incarnation angefangen ein Verdienender sein; denn schon in jenem ersten Momente waren alle Bedingungen eines meritorischen Actes gegeben.[4] Man kann nicht einwenden, daß das Zustandekommen eines meritorischen Actes eine Aufeinanderfolge mehrerer Acte, also auch eine Mehrheit von Momenten involvire; denn die zur Setzung eines meritorischen Actes bei uns unvollkommenen Menschen nothwendige

---

[1] Passus est propter justitiam. Vidit enim mala Judaeorum, quae fecerant, et quomodo inordinata affectione et distorta afficiebantur ad legem suam, nec permittebant homines curari in sabbato, et tamen extrahebant ovem vel bovem de puteo in sabbato, et multa alia. Christus igitur volens eos ab errore illo revocare per opera et sermones maluit mori quam tacere, quia tunc erat veritas dicenda Judaeis, et ideo pro justitia mortuus est. 3 dist. 20, n. 10.

[2] Sicut si aliquis genuisset primo hominem et postea instruxisset eum in disciplina et sanctitate, amplius obligaretur ei, quam si tantum genuisset eum, et alius instruxisset; et haec est congruitas, non necessitas. Ibid.

[3] Ueber Scotus' Kritik der Anselm'schen Satisfactionstheorie siehe oben S. 131 ff.

[4] Omne habens actum primum perfectum et objectum praesens in ratione objecti, si non impeditur, et si non sit actus ejus secundus successivus sed permanens, potest agere pro quocunque instanti, si omnia concurrant, quia non plura requiruntur ad actum. Et haec omnia fuerunt in Christo in primo instanti conceptionis, scil. potentia, perfecta gratia, objectum praesens per intellectum scil. tota Trinitas, cui poterat velle bonum propter se, et non impediebatur, et actus volendi est permanens. 3 dist. 18, n. 11.

Deliberation fällt bei Christus zufolge der vom ersten Momente der Incarnation an statthabenden Vollkommenheit seines Erkennens hinweg.[1]

Christus konnte als Erdenwanderer, trotzdem daß er vom ersten Momente seines Erdendaseins angefangen den Seligen angehörte, verdienen. Dadurch unterscheidet er sich von allen anderen Seligen, welche als Selige nicht verdienen können, weil es für sie keinen Widerstreit zwischen dem Bonum justitiae und Bonum commodi gibt. Für Christus aber war während seines zeitlichen Erdenwandels ein solcher Widerstreit vorhanden zufolge der Passibilität seines Empfindungslebens und der Portio voluntatis inferior,[2] welche von der Portio superior sich dadurch unterscheidet, daß sie nicht auf den sittlichen Zweck, sondern auf die Mittel zu diesem Zwecke gerichtet ist. Christus konnte sich, den natürlichen Gütern des Appetitus sensitivus entsagend, Fasten, Nachtwachen u. s. w. im Namen der Justitia auferlegen, und mittelst solcher Uebungen und Selbstverleugnungen meritorische Acte setzen. Da indeß ein meritorischer Act, um vollkommen ein solcher zu sein, von der Superior voluntatis portio ausgehen muß, so versteht sich Scotus dazu, Christo auch in Bezug auf seinen höheren Seelenwillen ein Verdienen zuzuschreiben. Er faßt die Acte desselben als Acte der Gesammtperson, die während des zeitlichen Erdenwandels Christi noch nicht absolut an ihrem Ziele angelangt war; demzufolge konnte auch der Actus beatificus der Seele Christi als Erdenwanderers ein meritorischer Act sein. Könnte man doch selbst, wenn die in Heiligkeit vollendeten Engel nicht schlechthin dem Status merendi entrückt wären, auch die Acte der von ihnen verwalteten Schutzämter als meritorische Acte gelten lassen.

[1] Discursus et syllogizatio practica est ad hoc, quod habeatur actus electivus voluntatis, et facto judicio per cognitionem practicam voluntas eligit; et quando voluntas eligit, ratio practica non discurrit, quia facta conclusione practica sententiat de eligendo. Si ergo sententia ultimata possit haberi sine discursu praecedente, ita perfecte poterit libera voluntas libere eligere in instanti sine praecedente illo discursu. Sed perfectus in cognoscendo non discurrit, sicut artifex in citharizando perfectus non discurrit in percutiendo chordas, nec syllogizat; alias videretur imperfectus. Cum igitur Christus a principio suae conceptionis fuerit perfectus in cognitione omnium saltem abstractiva, potuit sine tali syllogizatione eligere, quia electio de se est actus simplex. Ibid.

[2] Etsi portio superior fuit perfecte conjuncta Deo secundum actum beatificum, fuit tamen eadem voluntas passibilis secundum portionem inferiorem. 3 dist. 18, n. 6.

Die Entscheidung, ob ein Seliger im Status merendi sei oder nicht, hängt schließlich von der göttlichen Acceptation ab; und dieser gemäß sind die Acte Christi als Erdenwanderers meritorische Acte, und die erwähnten Acte der Engel keine meritorischen Acte.

Der Lombarde behauptet, daß Christus sich die Impassibilität des Leibes und der Seele als Lohn seines Verdienens errungen habe. Duns Scotus[1] bemängelt diese Assertion des Lombarden; da jene Impassibilität, wenn sie nicht durch einen Act der göttlichen Wundermacht prohibirt gewesen wäre, Christo in Folge der Visio beata vom Anfange her eigen gewesen wäre, so kann sie nicht als eine Errungenschaft seines Verdienens angesehen werden; nur der Wegfall der Prohibition kann als eine solche Errungenschaft bezeichnet werden. Die Fruitio, die Christo vom Anbeginn her zukam, kann gleichfalls nicht als Verdiensterwerb Christi engesehen werden; sie ging allem Verdienen voraus, und könnte, wenn sie Verdiensterwerb sein sollte, sich nur durch sich selber verdient haben, was absurd ist.[2] Man kann nicht einwenden, daß die Fruitio herrlicher und ruhmvoller sei, wenn sie eine Errungenschaft des Verdienstes sei; sie übersteigt ihrer Natur nach jedes Verdienst, und es ist höher und vornehmer, etwas Höchstes ohne vorausgegangenes Verdienen durch die Freigebigkeit des Verleihenden innehaben, als durch vieles Verdienen etwas ungleich Geringeres zu erringen. Auch durfte, damit im Reiche der Seligen alle Grade der Beatification dargestellt wären, der höchste Grad nicht fehlen, welcher in der Person Christi durch eine absolut allem Verdienen vorausgehende Beatification dargestellt ist.

Das Erlösungsverdienst Christi hat Kraft und Geltung in Folge einer göttlichen Acceptation, welcher zufolge es den zur Gnade und Glorie Auserkorenen zu Gute kommen soll.[3] Es ist zufolge seines Wirkungsprincipes, nämlich des menschlichen Willens Christi, ein endliches Verdienst,[4] und kann seiner inneren Natur nach auch vor

[1] 3 dist. 18, n. 15.

[2] Nec actu fruitionis, quo fruebatur Trinitate, meruit eandem fruitionem, quia hoc non esset aliud dicere, quam meruit fruitionem, quia habuit fruitionem, vel meruit, quia Deus dedit actum, quod nihil est dicere, quia nullus actus est meritorius sui ipsius, licet possit esse alterius. L. c., n. 12.

[3] 3 dist. 19, n. 6 ff.

[4] Meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens, etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus

Gott nur als ein endliches erscheinen,[1] obschon es Gott extensiv für unbegrenzt Viele acceptiren konnte. Diese extensive Unbegrenztheit ist durch die hypostatische Union der Menschheit Christi mit dem ewigen Worte, also durch die Göttlichkeit der Person Christi ermöglichet;[2] das Verdienst Christi reicht somit für so Viele aus, als Gott an demselben theilhaben lassen will. Christus konnte, da der Erlösungsrathschluß Gottes durch die demselben sachlich vorausgehende Prädestination zur Glorie bedingt ist, durch sein Verdienen nicht die Auserwählung der Prädestinirten zur Glorie erwirken; sein Verdiensterwerb für uns ist die Heiligungsgnade und die Ermöglichung des Einganges in den Himmel der ewigen Seligkeit. Die Heiligungsgnade zerfällt in die Gratia prima und in die Gratia poenitentialis. Die Gratia prima wird ohne active Mitwirkung derjenigen, welchen sie zu Theil wird, verliehen, jedoch ist bei erwachsenen Täuflingen eine entsprechende Willensdisposition erforderlich, in deren Ermangelung die nöthige Receptivität für die Wirksamkeit der Gratia prima fehlt;[3] die Gratia poenitentialis erheischt, damit sie als Habitus in den Seelen wirklich vorhanden sei, de congruo bestimmte unerläßliche Acte von Seite des Pönitenten, obschon die Heilswirkung dieser Gnade principaliter und de condigno ein Verdiensterwerb Christi ist. Ebenso ist, obschon Christus die ausschließliche Ursache der Oeffnung der Pforten des Paradieses, d. i. der Möglichkeit des Eingehens in die ewige Glorie ist, das wirkliche Eingehen vom menschlichen Mitwirken mit der verliehenen Heilsgnade abhängig.

---

isti erant finiti, et ideo quomodocunque circumstantionatum finitum erat; aut si fuit infinitum, non fuit meritum plus secundum velle creatum, quam secundum velle. L. c., n. 7.

[1] Sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur; et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso quia meritum est bonum, ideo acceptatum; et tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit et voluit acceptare active; sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis. Ibid.

[2] Si illud meritum fuisset alterius personae, tunc nec ratione operis, nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis. Ibid.

[3] Quia Deus nolentem non justificat . . . . iste qui habet actualiter obicem contra gratiam, puta infidelitatem vel aliquod peccatum, quod tunc actu voluntatis committit, vel quod prius commisit et nullo modo sibi displicet, nullo modo recipit gratiam. 4 dist. 4, qu. 5, n. 2.

Da Christus allen Erwählten die Gratia prima durch sein Verdienen erworben hat, so kommt dieses sein Erlösungsverdienst auch den ersten Menscheneltern und allen Frommen der vorchristlichen Zeit zugute. Es konnte ihnen zugute kommen, weil es Gott von Ewigkeit her vorausschaute und genehm hielt; das Theilhaben an den Errungenschaften desselben wurde demzufolge den Frommen der vorchristlichen Zeit seit ewig zuerkannt, unter der Bedingung jedoch, daß die endgiltige Wirkung des Erlösungsverdienstes Christi, die Oeffnung der Pforten des himmlischen Paradieses an ihnen nicht eher in Kraft träte, bis die Genugthuungsleistung Christi gesetzt wäre.[1] Sie hatten also Antheil am Nachlasse der Erbsünde und an der Gratia prima, und ihr sittliches Wirken hatte kraft der gläubigen Vorausnahme der dereinstigen Erlösungsthat Christi die Bedeutung einer Cooperation mit dem Verdienen Christi für uns ganz so, wie bei den Gläubigen und Frommen der christlichen Zeit; mit dem Unterschiede jedoch, daß sie durch die Cooperation sich vorläufig nur den Ingressus habitualis nicht aber den Actualis ingressus in's himmlische Paradies verdienen konnten.

---

[1] Scotus erläutert dieß durch das aus Anselm entlehnte Beispiel von einem Könige, der den Einwohnern einer Stadt die von ihnen erbetene Verzeihung einer Beleidigung zusichert, jedoch mit der Beschränkung, daß sie nicht sofort, sondern erst dann, wenn die in Aussicht gestellte Sühnung factisch geleistet wäre, seinen Palast betreten dürften. Vgl. Anselm. Cur. Deus Homo II, 16: Sit rex aliquis, cui totus populus suae cujusdam civitatis sic peccavit, excepto uno solo, qui tamen est de illorum genere, ut nullus eorum facere possit unde mortis damnationem evadat, ille autem, qui solus est innocens, tantam apud regem habeat gratiam ut possit, et tantam dilectionem erga reos ut velit omnes, qui credent suo consilio, reconciliare quodam servitio ipsi regi valde placituro, quod facturus est die secundum voluntatem regis statuto. Et quoniam non omnes possunt, qui reconciliandi sunt, ad diem illam convenire, concedit rex propter magnitudinem servitii ejus, ut quicunque vel ante vel post diem illum confessi fuerint, se velle per idem opus, quod illa die fiet, veniam impetrare et ad pactum ibi constitutum accedere, ab omni culpa sint absoluti praeterita, et si contigerit ut post hanc veniam iterum peccent, si digne satisfacere et corrigi deinceps voluerint, per ejusdem pacti efficaciam iterum veniam recipiant, sic tamen, ut nullus palatium ejus ingrediatur, donec factum sit hoc unde culpae relaxentur. Secundum hanc similitudinem, quoniam non potuerunt omnes homines, qui salvandi erant, praesentes esse, quando redemtionem illam Christus fecit, tanta fuit vis in ejus morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore ejus protendatur effectus.

Die rückwirkende Kraft der Erlösung bethätigte sich in eminentester Weise an der heiligen Jungfrau. Während allen anderen Frommen vor Christus in Kraft des Erlösungsverdienstes Christi das Peccatum originale erlassen wurde, wurde sie in Ansehung desselben Verdienstes von der Contraction des Peccatum originale eximirt; da sie aber, wie jede andere Menschencreatur ihr ewiges Heil der Erlösungsthat Christi zu verdanken hat, so konnte sie vor Setzung jener That eben so wenig als die übrigen Frommen der vorchristlichen Zeit sofort in das Reich der himmlischen Seligkeit eingehen.[1] Ihre Präservation vor der Contraction der Erbsünde hat ihren Angemessenheitsgrund darin, daß der Mittler Christus sich an irgend einer Menschencreatur, die hiefür vor allen anderen geeignet war, in vollkommenster Weise als Mittler erweisen sollte.[2] Die vollkommenste Art der Mediation ist diese, durch welche der Beleidigte in solcher Art prävenirt wird, daß er gar nicht über die ihm zugefügte Beleidigung zu zürnen beginnt, und somit eine Verzeihung als überflüssig entfällt.[3] Die vollkommenste Art der Mediation bekundet sich in der Abwendung jeder Strafe von demjenigen, welcher Gott reconciliirt werden soll; die Culpa originalis ist eine schwerere Strafe, als selbst die Carenz der Visio beata, weil die Sünde die schwerste aller Peinen einer intellectiven Natur ist;[4] als vollkommenster Mittler

[1] Nec Abraham, nec aliquis alius antiquorum Patrum, nec etiam Beata Virgo potuit amovere obstaculum, quin omnes transirent in limbum. 3 dist 19, n. 8.

[2] 3 dist. 3, qu. 1, n. 4 ff.

[3] Scotus bezieht sich hier wieder auf das oben (S. 459, Anm. 1) citirte Capitel der Schrift Anselm's über die Menschwerdung Gottes: Pono exemplum consonum exemplo Anselmi: Aliquis offendens regem demeretur intantum ut omni filio naturali ejus rex offendatur et offendens exhaereditet eum; ista offensio statuitur non remittenda, nisi offeratur regi ab aliquo innocente aliquod obsequium magis placans et gratum, quam peccatum fuerit offensivum. Aliquis offeret obsequium ita gratum, quod reconciliet filios ut non exhaereditentur, tamen cuilibet nato rex offenditur, licet postea remittat offensam propter merita mediatoris; sed si ille mediator posset ita perfecte placare regem, ut praeveniret respectu alicujus filii irae, ne ei offenderetur, hoc magis esset, quam si rex offensam habitam contra talem remitteret; sed hoc non est impossibile, cum haec offensa non est ex culpa propria, sed ex alia contracta. L. c., n. 5.

[4] Confirmatur istud per exemplum, quia si filio Adae esset maxima poena, regem contra eum offendi, nullus eum perfectissime reconciliaret, nisi auferret ab eo non tantum exhaereditationem, sed etiam esse inimicum regis. L. c., n. 6.

mußte also Christus von derjenigen Menschencreatur, die ihm als Mutter vor allen anderen nahestand, die schwerste aller Peinen abwenden. Das Erlösungswerk Christi bezog sich vor Allem auf die Hinwegnahme des Peccatum originale, durch dessen Vorhandensein ja die Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Opferleidens des Gottessohnes gewöhnlich motivirt zu werden pflegt; somit hätte sich Christus an seiner Mutter nicht als vollkommenster Mittler bewährt, wenn er sie zwar vor allen actuellen Versündigungen, nicht aber vor dem Peccatum originale präservirt hätte. Endlich fordert auch die Innigkeit des Verhältnisses der Mutter des Erlösers zu ihrem göttlichen Sohne, daß sie sich ihm in der vollkommensten Weise für die Gnaden und Segnungen der Erlösung verpflichtet fühlen müsse; dieser höchstmögliche Grad der Verpflichtung ist aber dann vorhanden, wenn Maria von der Erbsünde eximirt war, weil ihr nur damit das vollkommenste Freisein von Sünde und Schuld oder die Innocenz zugewendet war, und die Zuwendung derselben in der That dem göttlichen Mittler möglich war.[1] In der Macht des Mittlers steht es nämlich, vor jeder Art von Schuld zu präserviren, wie die oben erläuterte Idee einer vollkommensten Vermittelung zeigt. Und warum sollte es unter den vielen Menschenseelen, welche Christo Gnade und Glorie verdanken, nicht auch Eine geben, welche ihm die Innocenz verdankte? Warum sollte, während alle seligen Engel Innocentes sind, außer der heiligsten Seele Christi keine Menschenseele im Himmel eine Anima innocens sein?

Die himmlische Ehre der heiligen Jungfrau wird wohl von denjenigen Theologen vor Scotus, welche Maria in der Erbsünde empfangen werden ließen, eben so entschieden und begeistert hervorgehoben, wie von Scotus; aber sie sehen in dieser Ehre eben nur den Glanz der Gnade, welche das an sich Sündige mit der Kraft der Reinigung, Läuterung und Klärung so machtvoll durchdringt, daß es über das seinem natürlichen Range nach Höchste emporgehoben wird.[2] Scotus will indessen nicht zugeben, daß hiemit der höchste Grad der Machtbethätigung der Gnade gegeben sei; dieser ist erst mit

[1] Innocentia illa, scil. praeservatio a culpa contracta vel contrahenda, potest haberi per mediatorem. L. c., n. 7.

[2] Vgl. Thomas Aquinas. De veritate qu. 24, art. 9: Quamvis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est major gratia quam alicui angelo, sicut Beatae Virgini et homini Christo.

der Verleihung der Innocenz erschöpft.[1] Erst mit dem Vorhandensein einer durch die Erlösungsgnade gewirkten vollkommenen Innocenz ist auch eine vollständige Repräsentation aller Rangstufen der Menschenbeseligung gegeben. Die oberste Stufe ist repräsentirt durch die Seligkeit der Seele Christi, welche schlechthin ohne vorausgehendes Verdienst schon auf Erden selig war; sodann folgt die heilige Jungfrau, deren seligmachendes Verdienst ihre durch die Erlösungsgnade gewirkte vollkommene Innocenz war; in dritter Reihe stehen diejenigen, deren Seelen niemals durch actuelle Sünden befleckt wurden; zuletzt folgen diejenigen, welche aus schweren Sündern Heilige geworden sind.[2]

Fünfzehntes Capitel.

Die Sacramentenlehre des Duns Scotus.

Die gottverordneten Mittel der Zuleitung der Heilsgnade sind die Sacramente. Die auf göttlicher Anordnung beruhende Nothwendigkeit des Empfanges der Sacramente wird von dem strengkirchlichen Duns Scotus so hoch gestellt, daß er sie bezüglich des Taufsacramentes auf

[1] Si dicas, quod aequaliter teneatur persona, cui remittitur peccatum, quantum persona, quae praeservatur a peccato, propter illud Lucae 7, 47 (Cui magis dimittitur, magis diligit), quaere ibi responsionem Augustini, quod omnia possibilia committi non commissa sunt dimissa, ac si essent commissa; imo excellentius beneficium est praeservari a malo, quam permittere incidere in malum, et ab eo postea liberare. 3 dist. 3, qu. 1, n. 7.

[2] Decens est propter perfectionem illius status, quod illic inveniantur omnes gradus principales in actibus beatificis, ut actualis beatitudo Christi sit major beatitudine omnium creaturarum; nam sunt ibi aliqui beati, qui nunquam fuerunt inimici actualiter peccato actuali, ut multi innocentes; et multi alii qui aliquando fuerunt inimici, ut actualiter peccantes et postea poenitentes; est ibi etiam Beata Virgo mater Dei, quae nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis (fuisset tamen, si non fuisset praeservata); igitur decens fuit, quod esset beatitudo alicujus personae sine omni merito praecedente. 3 dist. 18, n. 12.

die Apostel,[1] ja selbst auf die heilige Jungfrau[2] auszudehnen nicht Anstand nimmt. So entschieden indeß Scotus an der Positivität der göttlichen Anordnung festhält, eben so bestimmt lehnt er eine von der göttlichen Anordnung unabhängig bestehende innere Nothwendigkeit der Sacramente ab, da Gott die Heilsgnade auch ohne Vermittelung jener äußeren sichtbaren Zeichen, an welche ihre Ertheilung geknüpft ist, verleihen könnte. Wohl aber anerkennt er die Angemessenheit und Zweckdienlichkeit sinnefälliger Medien der Gnadenspendung als geeigneter Mittel der Vergewisserung des wirklichen Empfanges der nicht sinnlich wahrnehmbaren Gnade.[3] Zur vollkommenen Erreichung dieses Zweckes aber sind sicher solche Zeichen am dienlichsten, welche die zu verleihende Gnade nicht bloß significiren, sondern wirken.[4] Nur darf diese Wirkung nicht als eine von der Willensdisposition des Empfängers völlig unabhängige gedacht werden.[5] Darum kann den

---

[1] Glossa quaedam super illud Joannis 13, 10 videtur dicere, quod Apostoli fuerunt baptizati. Quod probabile est, quia Christus fecit eos sacerdotes .... ordo autem sacerdotii supponit baptismum saltem de congruo. Nec videtur necessitas, quod Christus in hoc dispensaverit; quia nulla videtur ratio dispensandi, nec aliqua necessitas vel utilitas consecuta, cum nec ipsi essent gratiores Deo per hoc, quod non baptizati, nec fuissent efficaciores doctores in ecclesia; imo videtur quod minus efficaces, quia minus volet magister moralis, qui non vult implere quod docuit, secundum Gregorium. 4 dist. 4, qu. 6, n. 3.

[2] Consimiliter supponendum est de Beata Virgine, nisi forte excepta sit ab illa lege, et de ea fuisset ratio dispensandi, quia forto habuit in conceptione filii sui illam plenitudinem gratiae, ad quam Deus disposuit eam pervenire.

[3] Congruum est effectum invisibilem causandum a Deo ordinantem hominem ad salutem significari per aliquod signum sensibile, ut viator inquirens cognitionem ex sensibilibus effectum invisibilem certius cognoscat. Nec solum congruit esse signum hujus effectus quasi speculativum, per quod scil. possit haberi conceptus in intellectu de illo signato, ut homo signat naturam humanam, sed signum quasi practicum, scil. quod signat signatum esse vel fieri. 4 dist. 3, qu. 3, n. 2.

[4] Nec signum practicum (vgl. vor. Anm.) dubium seu aequivocum vel incertum, quia etsi per tale signum duceretur homo in cognitionem fieri hujus effectus, non tamen appeteret illud signum sibi adhiberi propter incertitudinem signi respectu fieri signati; ergo talem effectum signari per signum practicum certum et efficax fuit congruum, ut et homo ex tali signo effectum cognoscat, et in tali signo effectum ardenter quaerat. Ibid.

[5] Nec tamen congruit signum illud esse certum certitudine demonstrativa, sed quasi in pluribus .... quia cum illud signum sensibile debeat

Medien der sacramentalen Gnade auch keine naturnothwendige Wirkung zugeschrieben werden, wie sich denn auch keine sichtbaren Zeichen denken lassen, welche die Gnadenwirkung naturaliter significirten. Dieß Alles leitet abermals darauf hin, daß die sacramentalen Gnadenmittel ihre Wirkung kraft göttlicher Anordnung setzen.[1] Ein anderer Congruitätsgrund für die göttliche Einsetzung der Sacramente ist dieser, daß sie als Erkennungszeichen der in Einem Glauben und in Einer Kirche Geeinigten, und zur Unterscheidung derselben von allen anderen außerhalb der Kirche Stehenden und einer anderen Religionsgemeinschaft Angehörigen dienen.

Die Sacramente sind dem Stande der gefallenen Natur angemessen als Heilmittel der Krankheit, welcher das menschliche Geschlecht durch Adam's Sünde anheimfiel. Daraus folgt, daß es keine Sacramente des Urzustandes gegeben haben, aber in keinem der Stadien der offenbarungsgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit nach dem Falle an Sacramenten gefehlt haben könne, auch nicht im ersten Stadium unter der Herrschaft des Naturgesetzes; denn die Nothwendigkeit eines Mittels zur Tilgung des Peccatum originale bestand und besteht für alle drei Stadien, und es läßt sich nicht annehmen, daß die göttliche Güte den unter der Herrschaft des Naturgesetzes lebenden Menschen ein solches Mittel versagt haben sollte. Daß bei diesen rein innerliche Willensacte genügt haben sollten, erscheint im Hinblick auf den Umstand, daß unmündige Kinder solcher Acte nicht fähig sind, als unzulässig; auch ein bloß intelligibles Zeichen der Gnade möchte nicht ausgereicht haben.[2] Während der Zeit der Herrschaft des alt-

adhiberi ab homine, sequeretur, quod in potestate hominis esset signum aliquod, ad quod Deus universaliter causaret illum effectum invisibilem, quod auferret a suscipiente debitam praeparationem; sufficeret enim sibi, quod qualitercunque indispositus illud signum susciperet. Ibid.

[1] Has autem omnes conditiones, quod scil. sit practicum certum ut in pluribus, et praecedens naturaliter fieri signati, intelligo per hanc conditionem efficax; tale autem signum non potest esse aliquod sensibile significans naturaliter, quia nullum sensibile habet efficaciam naturalem ad effectum invisibilem; ergo congruit, quod sit signum institutum sive impositum. L. c., n. 3.

[2] Magis probabile est, quod per aliquod signum sensibile, quam per aliquod signum intelligibile tantum, quia pro toto statu naturae lapsae congruunt homini signa sensibilia respectu spiritualium; ergo rationabile est aliquod sacramentum saltem contra originale fuisse in tempore legis naturae. 4 dist. 1, qu. 7, n. 2.

testamentlichen Gesetzes war die Beschneidung das gottverordnete Mittel der Tilgung des Peccatum originale, und verlieh als wahrhaftes Sacrament zugleich die Gnade der Heiligung. Obschon es nämlich de absoluta Dei potentia möglich wäre, daß der Nachlaß der Erbsünde ohne Gnade der Heiligung gespendet werde,[1] so ist dieß doch de ordinata Dei potentia undenkbar, weil der geordnete Wille Gottes kein Mittleres zwischen dem gefallenen und dem wieder in Gottes Huld aufgenommenen Menschen zuläßt.[2] Jedes Agens beabsichtiget principaliter die Hervorbringung einer Perfection, wozu sich die nebenhergehende Beseitigung einer Imperfection nur als Mittel verhält; dieses allgemeine Gesetz des Wirkens hat selbstverständlich auch von der Wirksamkeit der Beschneidung zu gelten.[3]

Scotus läßt die Beschneidung gleich den Sacramenten des Neuen Bundes ex opere operato wirken. Gegenüber der Einwendung, daß nach der Lehre der alten christlichen Väter der Unterschied zwischen den Sacramenten des Alten und Neuen Bundes darin bestehe, daß diese ex opere operato, jene ex opere operantis wirken, macht Duns Scotus den Unterschied zwischen Sacrament im eigentlichen und uneigentlichen Sinne geltend; jene Lehre der altchristlichen Väter sei eben nur von den im uneigentlichen Sinne als Sacramente bezeichneten rituellen Anordnungen zu verstehen.[4] Der Unterschied zwischen

---

[1] Si non posset natura fieri recta rectitudine naturali et sine gratia, tunc gratia esset naturalis, licet non naturae lapsae, tamen naturae in rectitudine propria institutae. 4 dist. 1, qu. 6, n. 4.

[2] Licet absolute sine contradictione possit esse medium in specie humana inter filium regni et filium perditionis, scil. homo in puris naturalibus, tamen secundum legem sapientiae divinae post lapsum nullum est medium inter gratum qui est filius regni, et peccatorem, qui est filius carceris. L. c., n. 9.

[3] Deus ergo in instituendo circumcisionem, cum sit agens secundum rectam rationem, principalius intendit perfectionem positivam puta gratiam, quam carentiam imperfectionis i. e. peccati originalis. Ibid.

[4] In illa lege fuerunt multa dicta improprie sacramenta, scil. purgationes ab immunditiis contractis secundum legem, ut patet in Levitico, de purgatione a tactu morticini per aquam expiationis et de purgatione a lepra et aliis hujusmodi. Erant etiam ibi sacramenta improprie dicta alia ab istis, tamen plus accedentia ad perfectionem, cujusmodi erant oblationes hostiarum; haec enim pertinebant ad cultum latriae pro tempore, in quo Deus voluit sic coli. Haec et illa, scil. purgationes et sacrificia sive oblationes dicebantur ceremoniae et improprie sacramenta. L. c., n. 10.

der Beschneidung und den neutestamentlichen Sacramenten besteht vielmehr darin, daß diese die Gnade in vollkommenerer Weise wirken als jene sie wirken konnte, wie auch die neutestamentlichen Sacramente die Gnade viel bestimmter und deutlicher versichtbaren, als in der alttestamentlichen Beschneidung der Fall war.[1] Dieß steht im Zusammenhange mit der fortschreitenden Entwickelung der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit; die entwickeltere Erkenntniß involvirte gesteigerte Forderungen an den sittlichen Willen, welchen auch ein gesteigertes Maaß der Gnadenhilfe entsprechen mußte.[2] Da die Beschneidung eben nur den minder hohen Anforderungen des alttestamentlichen Gesetzes angemessen war, welches übrigens nicht bloß äußere, sondern auch innere Gerechtigkeit anbefahl,[3] so mußte dieselbe in der neutestamentlichen Heilsordnung durch vollkommenere Gnadenmittel ersetzt werden, womit die Beschneidung selbstverständlich in Wegfall kam.[4]

Indem Scotus die alttestamentliche Beschneidung und die Sacramente des Neuen Bundes in univoker Weise als Sacramente gelten läßt, erklärte er sich selbstverständlich gegen Thomas, welcher das Verhältniß zwischen beiden als ein analogisches auffaßt, und gemeinhin den charakteristischen Unterschied zwischen den Sacramenten des alten und neuen Bundes darin findet, daß diese ex opere operato, jene nur ex opere operantis wirkten. Thomas Aquinas erklärt diesen Unterschied daraus, daß den Sacramenten des Neuen Bundes eine active Kraft einwohnt, welche jenen des Alten Bundes abging; er bezeichnet die Sacramente als Instrumente einer übernatürlichen Kraft, welche durch dieselben wirke, und sich ihrer als Mittel zur Erzeugung der nöthigen Disposition für die Reception der übernatürlichen Gnaden-

---

[1] 4 dist. 1, qu. 3, n. 8.

[2] Vgl. 3 dist. 40, n. 7 ff.

[3] L. c., n. 8.

[4] Decuit esse aliud et aliud sacramentum quantum ad sensibile signans; nam magis congruum est ad signandum perfectiorem gratiam et manifestius signandum novum signum imponi, quam antiquum remanere. Antiquum enim ex prima impositione nullo modo potuit aliud signare quam primo; ipsum autem primum seu idem sensibile poni in secunda lege ad aliud significandum non erat ita congruum, sicut aliud imponi. Ut patet etiam in signis practicis institutis a nobis, quod rationabilius est ad significandum perfectiorem effectum nostrum, et manifestius imponere novum signum, quam antiquum remanere, aut aliud prius impositum de novo imponere. 4 dist. 1, qu. 3, n. 8.

wirkung bediene. Wir haben bereits in einem früheren Abschnitte dieses Buches[1] das allgemeine Verhältniß des Duns Scotus zu dieser thomistischen Anschauung vom Wesen des neutestamentlichen Sacramentes beleuchtet, und wollen hier nur noch seine Argumentationsweise gegen die einzelnen Punkte der thomistischen Auffassung kennen lernen.[2] Thomas bezeichne das Sacrament als Instrumentalursache einer creativen Wirkung, die in Setzung der Gnade bestehe; er sagt aber anderwärts ausdrücklich, daß die Creatur nicht als Instrument zur Erzielung creativer Wirkungen dienen könne. Sollte das Sacrament als physische Ursache die Gnadensetzung vermitteln, so müßte die Erzeugung des Habitus gratiae im recipirenden Subjecte in einer Succession von Momenten vor sich gehen; dieß ist aber nicht möglich, da die Gnade in instanti gesetzt wird.[3] Das Sacrament zum physischen Instrumente der Gnadenwirkung machen, heißt das göttliche Wirken dem Gesetze der zeitlichen Succession unterstellen.[4] Sofern die Causa instrumentalis des Sacramentes in bestimmten Worten bestehen soll, müßte man fragen, an welches dieser Worte der Eintritt der im Sacramente erfolgenden sacramentalen Wirkung geknüpft werden soll, und ob die übrigen Worte überflüssig seien; und vollends bei der Consecration der Abendmahlselemente ist es geradezu undenkbar, daß die durch Gottes Virtus infinita erwirkte Transsubstantiation von der Mitwirkung der Consecrationsworte abhängig gemacht werden sollte.[5] Die Philosophie lehrt, daß man nicht unnöthigerweise Plu-

[1] Siehe oben S. 134 f.

[2] 4 dist. 1, qu. 5, n. 4 f.

[3] Hoc etiam patet, quia non est successio in inductione alicujus formae, nisi penes partes mobilis vel penes partes ipsius formae. Neutrum autem est hic. Primum non, quia subjectum est indivisibile. Secundum non, quia tunc gradus formae non possunt esse, nisi talis dispositio fieret continue major et minor; sed possibile est in aliquo suscipiente sacramentum minimam dispositionem induci sicut et minimam gratiam infundi; ad istam autem gratiam non requiritur nisi minima dispositio; non est ergo ibi successio penes gradus, secundum quos dispositio successive inducatur. Ibid.

[4] Instrumentum non agit, nisi in virtute principalis agentis; ergo si instrumentum non potest agere nisi in tempore ad istam dispositionem, sequitur, quod Deus aget in tempore, vel successive ad eandem. Consequens videtur inconveniens, tum propter infinitatem potentiae agentis, tum propter summam capacitatem suscipientis non habentis contrarium. Ibid.

[5] Illa verba prolata non attingunt transsubstantiationem, quae est terminus principalis hujus consecrationis, cum illa transsubstantiatio non fiat

ralitäten schaffen solle, wo zur Erklärung ein Wenigeres ausreicht. Dieß gilt nicht bloß in Bezug auf die Eucharistie, sondern läßt sich auch an den übrigen Sacramenten erweisen; so zunächst an jenen, welche der Seele ein unauslöschliches Merkmal aufprägen, ferner an jenen, in welchen die sacramentale Wirkung vom Nichtvorhandensein oder von der Beseitigung eines Obex abhängig ist.[1] Mit der den Sacramenten zugeschriebenen dispositiven Wirkung fällt auch die angebliche Präsenz einer Virtus supranaturalis im Sacramente hinweg. Sie müßte entweder als tota in toto et qualibet parte totius daselbst vorhanden sein, was nur von der intellectiven Seele im Verhältniß zum Leibe gilt, oder als tota in toto, pars in parte, womit ihr, dem Wesen einer supranaturalen Kraft zuwider, eine unter die Accidenzkategorien fallende Ausdehnung zugeschrieben würde. Auch läßt der Modus sich nicht denkbar machen, nach welchem die supranaturale Kraft den bei der Vollbringung des Sacramentes gesprochenen Worten immanent sein soll, weil man sich dieselbe weder als tota in jeder einzelnen Sylbe,[2] noch als über alle einzelnen Sylben der ganzen Formel vertheilt denken kann.[3] Und wann sollte die supranaturale

nisi virtute Dei infinita, quod aeque vel magis patet quam de creatione, neque attingit aliquam dispositionem praeviam ad illam transsubstantiationem; quia aut illa dispositio esset in pane aut in Christi corpore. Non in corpore quia jam non esset dispositio; non in pane, quia, cum illa dispositio esset necessitans ad transsubstantiationem, esset in eodem instanti panis cum transsubstantiatione; et tunc in illo instanti esset panis, quia quando est dispositio, est et ejus subjectum; simul ergo esset panis in eodem instanti, in quo est illa dispositio, et transsubstantiatio, quod includit contradictionem. L. c., n. 5.

[1] In illis, quae non imprimunt characterem, nulla videtur necessitas ponendi illam dispositionem, quae dicitur ab illis ornatus .... In ficte poenitente cessante fictione nihil est, quod sufficiat ad effectum verae poenitentiae; alioquin non oporteret talem ficte confessum de eisdem peccatis alias confiteri; ergo in tali sacramento nulla imprimitur dispositio quasi necessitans ad effectum sacramenti. L. c., n. 7.

[2] Oportet dicere, quod idem accidens migraret de subjecto in subjectum, et maneret postquam deficit. L. c., n. 8.

[3] Sequeretur quod sacramentum consistens in tota oratione non haberet virtutem unam. Et si dicas, quod habet aliquam virtutem aggregatam ex multis virtutibus multarum partium, hoc improbatur. ... Non enim esset dare, quae istarum virtutum esset principium causandi illum effectum spiritualem in anima, nec videtur probabile, quod sacramentum unum formaliter habeat tot virtutes supernaturales congregatas. Ibid.

Kraft dem sacramentalen Wirkungsinstrumente eigen werden? Geschähe es vor dem kirchlichen Gebrauche desselben, so würde jene Kraft durch ein unmittelbares Wunder geschaffen, und wäre nicht kraft einer göttlichen Einsetzung in der Kirche vorhanden;[1] geschähe es bei der Verwendung zum Gebrauche, so ergäbe sich das denkwidrige, daß das Instrument vermöge seines Gebrauches zum Gebrauche tauglich würde.[2]

Daß das Sacrament Instrumentalursache in Verleihung der göttlichen Gnade sei, kann und will natürlich auch Scotus nicht leugnen; man könne jedoch — bemerkt er[3] — den Ausdruck Instrumentalursache in mehrfachem Sinne verstehen, als Causa secunda, als Causa activa ad dispositionem praeviam, als Instrument in der Hand des Künstlers oder Arbeiters. Diese letztere Bedeutung ist die dem Wesen des Sacramentes angemessene, mit derselben aber der Begriff eines Activum nicht füglich vereinbar; so könne man die Säge wohl als Instrumentalursache der Theilung eines Holzstückes bezeichnen, nicht aber als Activursache, welche eben nur der Wille des Sägenden selber ist. Duns Scotus will sich wohl dazu verstehen, das Sacrament beziehungsweise (quodammodo) als active Ursache gelten zu lassen, nur nicht in dem Sinne, daß durch dasselbe etwas von der sacramentalen Gnade, die unmittelbar Gott selbst verleiht, Verschiedenes, eine Art Receptionsfähigkeit für die Gnade, ein Medium zwischen dem Sacramente und der Gnade gewirkt würde; denn dieses prädisponirende Mittlere ist es eben, was Scotus in seiner Polemik gegen die sogenannte physische Wirkung des Sacramentes beharrlich ablehnt.[4] Eben so will Scotus eine Virtus sacramenti zugestehen,

[1] Si ante applicationem ad actum sive usum, causatio ejus est pure miraculosa, quia est per actum divinum, et non per aliquam dispositionem perpetuam sive firmatam cum ecclesia; nam non sequitur ad aliquid, per quod possit dici quasi consequens naturaliter sine miraculo, sicut de animatione. L. c., n. 9.

[2] Patet hoc inductione et ratione. Nam idoneitas instrumenti praecedit naturaliter usum instrumenti, ut instrumentum est; non enim quia immergo puerum sive utor aliquo sensibili ad actum sacramenti, ideo recipit illam virtutem spiritualem; non est ergo dare, quando recipiat. Ibid.

[3] L. c., n. 14.

[4] Cum necessitas eorum, quae sunt ad finem, sumatur a fine, et secundum omnes loquentes de sacramentis finis sacramenti est gratia vel aliquis effectus invisibilis, disponens hominem ad salutem, et iste finis possit sufficienter haberi eo modo, quo habetur per sacramentum absque hoc, quod dicatur sacramentum habere aliquam actionem proprie dictam sive respectu

unter der Bedingung jedoch, daß man unter derselben nicht eine Forma realis verstehe, sondern das Wort Virtus in dem Sinne nehme, in welchem es gelegentlich einmal bei Aristoteles erscheint,[1] als ultimum de potentia. Diesen Begriff auf das Sacrament als Signum practicum übertragen, bedeutet die Virtus sacramenti dieß, daß das Sacrament efficaciter, d. i. praevie et certitudinaliter significire.[2]

Die Causa principalis der Wirksamkeit der Sacramente ist unmittelbar Gott selber, die Causa meritoria ihrer Wirksamkeit der Opfertod Christi;[3] mit diesen Causis ist die Ursache der Wirksamkeit der Sacramente erschöpfend bezeichnet.[4] Gott allein hat die Sacramente eingesetzt; demzufolge kann auch die Wirksamkeit derselben von keiner unter Gott stehenden Ursache abgeleitet werden.[5] In der Einsetzung der Sacramente bekundete sich Erbarmung und Gerechtigkeit Gottes;[6] die Erbarmung in Beziehung auf uns sündige Menschen, die Gerechtigkeit in Beziehung auf die Person Christi, dessen Opfertod die Causa meritoria der Wirksamkeit der Sacramente ist. Es war angemessen, daß Gott die Sacramente des Neuen Bundes einsetzte; sie sind als vollkommenste Gnadenmittel der Vollkommenheit der neutestamentlichen Heilsordnung angemessen, es sollte ferner durch sie der

gratiae, quam non potest attingere, cum illa creatur, sive respectu dispositionis supernaturalis praeviae, quia illa etiam crearetur, sequitur, quod non sit ponenda talis actio, cum nec ista plura sint necessarta, nec manifeste ponibilia. L. c., n. 12.

[1] Vgl. Aristot. Coel. I, p. 281. a, lin. 11.

[2] 4 dist. 1, qu. 5, n. 16.

[3] Trinitas nullum adjutorium pertinens ad salutem contulit homini viatori, nisi in virtute oblationis Christi in cruce factae, et a persona dilectissima et ex maxima charitate. Et per hoc passio illa fuit meritoria causa respectu boni meritorii collati homini viatori. 4 dist. 2, qu. 1, n. 7.

[4] Sacramentum habere efficaciam, est ipsum habere regulariter effectum significatum concomitantem; ergo ab illo habet efficaciam, a quo est, ut effectus concomitetur. Quod autem sic comitetur, potest esse ab aliquo dupliciter, vel tanquam a causa principali principaliter causante hujus concomitantiam, vel tanquam a causa meritoria, quae sic talis meretur, ut sit concomitantia. L. c., n. 6.

[5] Hoc etiam patet sic: Solus Deus determinat se ad effectum causandum sibi proprium. Si enim posset ab alio determinari ad agendum, jam esset causa secunda respectu ejus; effectus autem significati per sacramenta sunt proprii soli Deo; ergo solus Deus potest determinare se ad causandum effectus sacramentorum regulariter concomitantes sacramenta. Ibid.

[6] L. c., n. 8.

Hochwerth der Opferleistung Christi bekundet werden, um deren willen Gottes Huld uns Menschen mehr gewährte, als versprochen worden war.

Die Vollkommenheit der sacramentalen Gnadenmittel des neuen Bundes bewahrheitet sich intensiv und extensiv; intensiv durch die Perfection des Significirens im Gegensatz zur Unvollkommenheit des Significirens der alttestamentlichen Beschneidung;[1] extensiv durch die Ausdehnung der sacramentalen Gnadenhilfe auf alle wesentlichen Verhältnisse des heilsbedürftigen Menschen. Wie im physischen Einzelleben des Menschen Generation, Nutrition, Confortation und Wiederherstellung der verlornen Gesundheit die grundwesentlichsten Momente des Lebensbestandes betreffen, so entsprechen ihnen in höherer Ordnung in Bezug auf den spirituellen Lebensbestand die Sacramente der Taufe, Eucharistie, Firmung und Buße; zu diesen tritt als fünftes Sacrament die Krankenölung hinzu als Gnadenhilfe für den bevorstehenden Uebergang aus der irdischen Zeitlichkeit in das jenseitige Sein und Leben. Der Mensch ist wesentlich Socialwesen, und hat als solcher seinen Dienst an das Gemeinwohl abzutragen; die zwei fundamentalen Hauptangelegenheiten der Societät sind die Zeugung und Wiedergeburt: Multiplicatio carnalis et spiritualis, auf welche sich die Sacramente der Ehe und des Ordo beziehen. Die biblische Beweisführung für die Realität der einzelnen Sacramente betreffend, macht Scotus für das Sacrament der Firmung als Beweismomente Joh. 20, 22 und die Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste geltend, letztere wohl deshalb, weil er die Apostel vorher durch Jesum getauft werden läßt, und somit auch eine der Taufe ordnungsgemäß nachfolgende Firmung für nöthig erachtet. In Bezug auf das Sacrament der letzten Oelung hält er Mark. 6, 13 für beweisender als Jac. 6, 14; das Sacrament der Buße begründet er aus Joh. 20, 23 in Verbindung mit Matth. 16, 19, wobei es ihm abermals auf die Verification seines Sacramentbegriffes ankommt.[2]

[1] Perfectio sacramenti consistit in perfecte significando vere, quantum ad cognitionem et in gratiam perfectam causando. Ergo sacramenta novae legis debuerunt esse perfectissima primo modo, quia est lex veritatis, secundo modo, quia est lex gratiae. Unde Joann. 1: Gratia et veritas per Jesum Christum facta est. L. c, n. 3.

[2] Er legt nämlich Nachdruck auf das Ligatum esse in coelo, Solutum esse in coelo (Matth. 16, 19): Ista enim potestas non erat principaliter dimittendi peccata, quod est Dei proprium, sed arbitrandi de dimissione peccati, arbitrio approbato a Deo; sic autem arbitrari est in foro poenitentiae solvere vel ligare. L. c., n. 4.

Die theologische Erörterung der einzelnen Sacramente ist, wie in der theologischen Scholastik gemeinhin, so auch bei Scotus mit Fragen des kirchlichen Rechtes durchflochten, deren Behandlung wir dem folgenden Abschnitte vorbehalten. Die ausführlichste Besprechung in rein theologischer Beziehung erfahren die Sacramente der Taufe, Buße und Eucharistie. In Bezug auf das Taufsacrament sind die für den Standpunkt des Duns Scotus charakteristischen Aeußerungen über den Grund der Nichtwiederholbarkeit der Taufe und über den durch das Taufsacrament eingedrückten Charakter hervorzuheben. Thomas Aquinas sucht in diesem Charakter den Grund der Nichtwiederholbarkeit der Taufe; Scotus meint,[1] dieß heiße etwas Bekanntes durch ein minder Bekanntes erklären. Daß die Taufe nicht reiterirt werden dürfe, stand seit Beginn der Kirche fest; daß sie der Seele einen Charakter eindrücke, wird weder in der Schrift erwähnt, noch erscheint es als eine den altchristlichen Lehrern geläufige Wahrheit,[2] daher auch der Lombarde nur einmal mit wenigen Worten an dieselbe anstreift. Als absoluter Beweisgrund für die Nichtwiederholbarkeit der Taufe läßt sich nichts Anderes als der in ihrer Anordnung sich aussprechende göttliche Wille angeben; wohl aber lassen sich Gründe ihrer Rationabilität ausfindig machen.[3] Die Erbsünde kann nur einmal nachgelassen werden, die Aufnahme in die Kirche nur einmal stattfinden; für die nach der Taufe begangenen Sünden ist ein anderes sacramentales Heilmittel vorhanden, somit kein Grund zur Wiederholung der Taufe vorhanden, deren Möglichkeit wegen der an die Taufe geknüpften Wirkung des vollen Schulderlasses ohne Bußleistung nur entsittlichende Folgen nach sich ziehen könnte. Der Taufcharakter ist, wie Scotus weiter gegen Thomas ausführt,[4] nicht eine absolute Form, sondern ein der Seele von außen her zukommender Respectus, welcher im Empfange der unwiederholbaren Taufe unmittelbar von Gott causirt wird. Nur unter Voraussetzung dieser Auffassung lassen sich alle in den Begriff des Taufcharakters aufgenommenen specifischen

---

[1] 4 dist. 6, qu. 7.

[2] Vgl. die Bemerkungen des Scotus zu den von Thomas Aquinas aus Pseudodionysius und Johannes Damascenus beigebrachten Belegstellen 4 dist. 6, qu. 9, n. 4 ff.; ferner bezüglich Augustin's ebendas. n. 13 ff.

[3] 4 dist, 6, qu. 8.

[4] 4 dist. 6, qu. 10, n. 3 ff.

Momente salviren,[1] während diese bei der thomistischen Auffassung theils preisgegeben, theils auch als Merkmale anderer Sacramente, die der Seele des Empfängers keinen Charakter aufdrücken, zugestanden werden müßten. Thomas sagt nämlich,[2] es gebe keine andere Mutation, als eine Mutatio ad formam absolutam; im Empfange der Taufe habe offenbar eine Mutatio statt, weil der Seele desjenigen der ohne die erforderliche Disposition die Taufe empfängt, unleugbar der Taufcharakter aufgeprägt werde. Durch jedes Sacrament werde in der Seele des Empfängers eine Relation zur Actio oder Passio Sacramenti causirt, aber nicht durch jedes Sacrament ein Charakter aufgedrückt; also könne der Charakter keine Relation bedeuten, sondern müsse eine absolute Form sein. Scotus entgegnet,[3] daß das letztere Argument das erstere aufhebe. Aus dem zweiten Argumente würde nämlich folgen, daß in den Sacramenten, die keinen Charakter eindrücken, eine neue Relation ohne ein neues Absolutes vorhanden sei, außer man wollte in denselben irgend ein dem Charakter entsprechendes Absolutum, etwa einen sogenannten Ornatus gesetzt annehmen. Wenn jedoch dieser Ornatus eine supranaturale Form ist, so ist er eben so wie der Charakter unaustilgbar, weil es keine Causa demeritoria gibt, in deren Folge er verloren gehen könnte. Dann sieht man aber nicht ein, warum er nicht auch Charakter genannt werden sollte, und warum er nicht gleich dem Charakter jene Wirkungen setzen sollte, welche in den ein unaustilgbares Merkmal eindrückenden Sacramenten bei Wegfall des Mangels der geforderten Disposition eintreten. Beständе man darauf, daß der Charakter eine Forma absoluta sei, so müßte man zwischen absoluten Formen, die zugleich Charaktere, und anderen, die keine Charaktere sind, unterscheiden. Eben so gut kann man aber auch, wenn man den Charakter als Relatio faßt, unter-

[1] Theologi concipiunt communiter per characterem quoddam spirituale impressum a Deo suscipienti sacramentum non iterabile. Ex ista ratione nominis sequuntur aliquae proprietates characteris, quarum duae sunt communes sibi et cuilibet formae, scil. quod est forma assimilativa alii habenti, et quod est forma distincta a non habente. Et aliae speciales, quarum una est, quod est signum conformativum Christo, cujus sacramentum suscipitur, et etiam obligatorium ei eo modo, quo suscipiens sacramentum obligatur per ejus susceptionem . . . . . Alia quaedam conditio, quam communiter loquentes attribuunt characteri, est quod est delebilis. 4 dist. 6, qu. 9, n. 3.

[2] Sentt. 4, dist. 4, qu. 1.

[3] 4 dist. 6, qu. 10, n. 9.

scheiden zwischen Relationen, welche aufhören können, und anderen, welche bleiben müssen; und die nothwendig bleibende Relation ist eben das, was man den Charakter nennt. In der That beweist das an zweiter Stelle angeführte Argument des Thomas nur, daß nicht jeder Relatio ad actionem vel passionem Sacramenti, sondern nur der bleibenden die Benennung Charakter gebühre, weil, sobald der Obex hinwegfällt, die Actio oder Passio sacramenti in Kraft tritt.[1]

Aus dem Gesagten ergibt sich ein gewisses Prioritätsverhältniß des Charakters zur Gnadenwirkung des Taufsacramentes, wovon Scotus[2] Anlaß nimmt, die thomistische Ansicht zu bekämpfen, welcher gemäß der Gnadenhabitus des Taufsacramentes in der Essenz der Seele, der Taufcharakter aber im Intellect subjectiviren soll.[3] Die Disposition zur Form kann nicht in etwas subjectiviren, was sich zum Träger der Form als Posterius verhält; selbstverständlich kann übrigens auch die Gnade nicht in der Essenz der Seele subjectiviren, da die Gnade in einem durch die Potenz der Seele vermittelten Verhältniß zur Essenz der Seele steht.[4] Eben so verwirft er die Behauptung, daß der Intellect der Träger des Taufcharakters sei, indem die geschöpfliche Abbildung der Trinität vornehmlich im Intellecte, der Radix des Willens sich darstellen müsse. Der Wille steht höher als der Intellect,[5] und schon aus diesem Grunde liegt es nahe, den Willen für den Träger des Charakters, d. i. der gottverähnlichen-

[1] Character baptismalis .... est potestas quaedam relativa de congruo ordinata a principali agente disponente agere in passum habens talem formam, et non in aliud passum. Talis autem forma relativa de congruo respectu alicujus agentis principalis voluntarie potest esse sola relatio; sicut aliquis disponit agere aliquid in aliquem, quia filius vel quia consanguineus, volens aliquid simile causare in non habente talem relationem. L. c., n. 8.

[2] 4 dist. 6, qu. 11, n. 2 f.

[3] Die Ansicht des Thomas Aquinas in Bezug auf das Subject des Charakters ist auch jene des Alexander Halesius, Bonaventura's und Richard's von Media Villa.

[4] Perfectio naturalis prior inest alicui, quam perfectio vel potentia supernaturalis. Nam perfectio naturalis et intrinseca sequitur statim naturam sui perfectibilis; potentia autem, etsi sit accidens secundum eum, tamen est perfectio intrinseca ipsius animae. Ergo prius naturaliter inest animae ipsa potentia quam gratia, et per consequens potest habere rationem subjecti receptivi respectu gratiae. L. c., n. 3.

[5] Quaero: Aut intellectus habet ad voluntatem tantum prioritatem generationis sive originis, et ex hoc non ponitur perfectio in intellectu respectu voluntatis sed imperfectio .... Si autem intelligas, quod intellectus sit

den Signatur der Seele zu halten. Zudem subjectivirt ja auch die Gnade des Sacramentes im Willen; und sofern der Charakter das Zeichen einer Gebundenheit der Seele an Gott ist, Träger der Gebundenheit aber nur der Wille sein kann, ergibt sich abermals die Nothwendigkeit, den Willen als Träger des Charakters anzusehen.

Es gibt drei Sacramente, durch welche der Seele ein Charakter aufgedrückt wird: Taufe, Firmung und Ordo. Der Grund, weshalb bloß diese Sacramente, und nicht die übrigen einen Charakter eindrücken, ist dieser, weil bloß durch sie bestimmte Rang- und Stufenunterschiede der kirchlichen Gemeinschaft in aufsteigender Ordnung ausgedrückt sind, und zwar so, daß die Taufe als Aufnahme in die Kirche den ersten, untersten Grad, die Firmung als Aufnahme in die kirchliche Miliz zur Vertheidigung des christlichen Glaubens die folgende nächst höhere Stufe, der Ordo als Befähigung und Ermächtigung zur Gewinnung und Einführung der Seelen in die Kirche, sowie zur Leitung derselben die höchste Rangstufe bezeichnet. Da die Acte der Aufnahme in die Kirche, in die christliche Miliz, in das Amt der Seelenführung sich nicht wiederholen, so sind die ihnen entsprechenden Sacramente unwiederholbar, während die übrigen, an keine bestimmte kirchliche Rangstufe gebundenen Sacramente wiederholbar sind, wie es die Natur der ihnen entsprechenden Acte: Nutritio, Reconciliatio, Procreatio mit sich bringt. Eine analogisirende Erläuterung des Wesens und der Eigenthümlichkeiten der drei einen Charakter verleihenden Sacramente im Unterschiede von den übrigen bietet sich in den weltlichen Politien dar, in welchen sich gleichfalls eine solche dreifach abgestufte Rangordnung aufzeigen läßt.[1]

prior vel radix respectu voluntatis tanquam eminenter vel virtualiter continens voluntatem, hoc improbatur . . . . quia ordinatum ad alterum ut prius origine non continet ipsum eminenter vel virtualiter; actus autem intellectus ordinatur essentialiter ad actum voluntatis. Ibid.

[1] Nullus habet determinatum gradum in familia regis, quia comedit vel bibit, vel quia post offensam dominus reconciliatur sibi, nec quia multiplicat personas in ista politia; nam isti actus possunt communes esse omnibus in quocunque gradu. Sed alium gradum habet aliquis, quando recipitur in familiam domini, alium quando ulterius proficit et constuitur ut miles ad defendendam rempublicam; aliam, quando constituitur ut supremus sub domino ad constituendos alios in gradibus determinatis in sua familia utpote aliquis senescallus generalis, ut immediatus sub domino, cui commissa est auctoritas universalis ad recipiendum aliquos in familiam domini. 4 dist. 6, qu. 10, n. 2.

Das sacramentale Heilmittel für den nach der Taufe eingetretenen Stand der Verschuldung ist das Bußsacrament als secunda post naufragium tabula. Scotus leitet seine Auseinandersetzungen über das Bußsacrament mit einer Erörterung über den Stand der Verschuldung ein.[1] Er erklärt sich gegen die thomistische Ansicht, daß nach einer sündigen Handlung in der Seele der Reatus culpae als eine Relatio realis bleibe, welche nicht den Act der Verschuldung, sondern die Essenz der Seele zu ihrem Fundamente habe. Scotus sucht zu zeigen, daß keine im Acte der Schuld begründete Relatio realis in der Seele zurückbleiben könne, möge man diese Relatio als etwas intrinsece, d. i. mit innerer Nothwendigkeit,[2] oder als extrinsece Hinzutretendes fassen; letzteres ist undenkbar, weil das Agens fehlt, durch welches sie geschaffen werden müßte, sei es, daß man die sündigende Seele, deren Handeln nur privative Bedeutung hat,[3] oder Gott, der hiemit zum Urheber der Sünde gemacht würde,[4] dafür nehmen wollte. Es steht also Nichts vermittelnd zwischen dem sündigen Acte und der Obligatio ad poenam. Was von der Sünde als Wirkung in der Seele zurückbleibt, kann nicht abermals Sünde sein; denn der Habitus vitiosus oder die Inclination zur Sünde fällt auch in den mit Gott Versöhnten und Gerechtfertigten nicht sofort weg, sondern verschwindet erst allmälig unter den Anstrengungen des tugendhaften Willens, und kann auch ohne den Act der Rechtfertigung bei nachfolgender Vermeidung jener sündhaften Handlungen, aus welchen jener Habitus oder jene Inclination erwachsen ist, allmälig ersterben, während die Obligatio ad poenam so lange bleibt, bis der Sünder Buße gethan. Die Obligatio ad poenam ist somit nur eine Relatio

---

[1] 4 dist. 14, qu. 1.

[2] Relatio realis intrinsecus adveniens sequitur necessario positionem extremorum (scil. animae et poenae); haec autem non sequitur. Patet quia anima eadem manente et Deo, seu poena eodem modo se habente non propter hoc anima eodem modo est obligata ad poenam, quia non ante peccatum. L. c., n. 5.

[3] Istius obligationis non potest dari actio realis, nec agens reale; non anima, quia peccando non habuit nisi unicam actionem deordinatam, quae fuit ad illud velle privatum circumstantiis debitis, et ita non ad istum respectum ut ad terminum. Ibid.

[4] Non potest ista obligatio dici terminus actionis divinae immediatus, quia nulla anima dicitur peccatrix praecise ab illo, quod est terminus immediate actionis divinae. Ibid.

rationis des göttlichen Intellectes oder Willens, welche in dem Ordnerwillen Gottes ihren Grund hat.[1] Diese Obligatio ad poenam erscheint unter anderen Gesichtspunkten als Macula animae und Offensa Dei, welche beide Termini demnach auch nur ein Gedankenverhältniß ausdrücken.[2]

Zur Tilgung der Sünde ist eine Poena, und zwar eine Poena voluntaria nothwendig.[3] Das Voluntarium läßt Grade der Voluntarietät zu; der unterste Grad ist schweigendes Tragen des Unabwendbaren, der zweite Grad freiwillige Acceptation des Unangenehmen, der dritte Grad spontane Causation desselben als Causa proxima partialis ohne Beabsichtigung des Effectes, der vierte höchste Grad Causation desselben als Causa remota principalis mit directer Beabsichtigung des Effectes. Auf den beiden ersten Stufen ist die Tristitia bloß Object der Wollung, auf der dritten Stufe bloß Effect ohne Object zu sein, auf der vierten Stufe Object und Effect. Die Poena, welche Object oder Effect oder beides zugleich ist, kann entweder als Disconveniens jeder Art, das dem Menschen als Sinnenwesen oder dem Menschen in der Ganzheit seines Wesens fühlbar wird, oder speciell als Disconveniens primum, d. i. als Tristitia genommen werden, welche der intellectiven Seele angehört, und primär und im eigentlichsten Sinne Poena ist. Gemäß der vier Stufengrade des Voluntarium läßt sich die Tristitia in vierfacher Weise als Sühnleiden oder Poena voluntaria denken: erstlich als voluntaria secundum quid, sofern sie ohne Widerstreben ertragen wird; zweitens als eine

[1] Hoc patet in exemplo simili, quia si quis offendat magnum principem tali offensa, cui correspondeat poena magna, cessante illo actu nihil est in ipso, quod prius non fuit, propter quod modo dicatur inimicus et non prius; sed tantum in voluntate domini offensi est actus transiens super ipsum, et per hoc in ipso est relatio rationis ut in objecto volito vel ordinato ad talem poenam. L. c., n. 7.

[2] Nihil aliud est post actum peccati cessantem offensa, macula et reatus nisi ista relatio rationis scil. ordinatio ad poenam; ut est disconveniens ipsi animae, dicitur ejus macula, sicut per oppositum pulchritudo; ut autem est obligatio formaliter ad illam poenam, dicitur reatus; et ut est actus voluntatis divinae, in quo est tota ista realitas, per quem actum ordinatur ad talem poenam, dicitur offensa. Nihil enim aliud est offendi vel irasci in Deo, quam velle vidicare ista poena. Ibid.

[3] Dupliciter ordinatur culpa per poenam. Culpa enim manens ordinatur per poenam concomitantem seu involuntariam, et sic non deletur per eam; culpa autem ordinata per poenam voluntariam, deletur per eam. L. c., n. 10.

aus sittlichen Motiven willig übernommene, gemäß dem augustinischen Spruche: Peccator de peccato doleat, et de dolore gaudeat; drittens als etwas aus dem actuellen Nichtwollen der Sünde unwillkürlich Resultirendes; viertens als etwas durch die willentliche Betrachtung der nichtgewollten Sünde Causirtes, wodurch die Poena zum höchsten Grade der Voluntarietät als absichtliche freigewollte Selbstbestrafung erhoben wird. Damit langt Scotus beim vollen Begriffe der Poenitentia an, die ihm zunächst ein imperatives Velle se ipsum puniri ist; mit diesem Velle ist vergesellschaftet das Nolle peccasse, das Velle acceptare punitionem jam inflictam, das Patienter ferre punitionem. So schließt die Poenitentia vier Momente in sich: Vindicare commissum, Detestari commissum, Acceptare poenam inflictam, Patienter ferre poenam inflictam. Uebrigens läßt Scotus jedes dieser vier Momente für sich als Pönitenzact gelten;[1] ja er glaubt, daß es in Gottes Macht stünde, dem Sünder jeden dieser vier Acte zu erlassen; Gott könnte einen durch die Bereitwilligkeit zum Martyrium bekundeten Act feuriger Liebe zu ihm als vollgiltige Tilgung der vorausbegangenen Sünden acceptiren. Man kann daher auch nur sagen, daß der ordnenden Weisheit Gottes gemäß die Poenitentia regulariter statthaben müsse; eine der von der göttlichen Weisheit in dieser Hinsicht festgestellten Regeln ist, daß die Sünde nicht ohne den freiwillig erweckten Act des Mißfallens an derselben erlassen werden könne; der Act der Abwendung von Gott soll eben durch einen ihn negirenden Act der Hinwendung zu Gott aufgehoben werden. Auf diesen Act des Abscheues vor der begangenen Sünde lassen sich die drei anderen oben aufgewiesenen Momente des Actus poenitentiae reduciren.

Das Poenitere ist ein Actus virtutis, kraft dessen der Pönitent als Organ der göttlichen Gerechtigkeit das Amt der Vindication der Sünde an sich selber vollzieht.[2] Dieser Act fällt unter die Cardinaltugend der Gerechtigkeit; sofern er ohne den Habitus einer schon vorhandenen Tugend denkbar ist, kann er als Tugendmittel gefaßt werden, obschon, wenn das Velle puniri die übrigen drei vorhin bezeichneten

[1] Omnis punitio voluntaria continetur sub aliquo quatuor modorum poenitentiae; sed ad deletionem cujuslibet peccati mortalis actualis post baptismum commissi requiritur aliqua punitio voluntaria; ergo ad ejus deletionem requiritur poenitentia dicta aliquo illorum quatuor modorum. L. c., n. 16.

[2] 4 dist. 14, qu. 2.

Momente im Gefolge hat, ſicher ein Actus virtutis vorhanden iſt.[1] Da der Actus vindicativus nicht Gott, ſondern das Malum vindicabile zu ſeinem Objecte hat, ſo gehört die Poenitentia ſicher nicht unter die theologiſchen Tugenden; ſie iſt aber auch unter den auf ein geſchaffenes Object bezüglichen Tugenden nicht die ſchlechthin höchſte. Die Detestatio peccati, ſowie die freiwillige Acceptation des Bußleidens können nicht als Virtutes speciales gelten, daher es falſch iſt, die Detestatio peccati als einen Act der im vorhin erklärten Sinne verſtandenen Virtus poenitentiae, ſofern dieſe eine Species der Virtus justitiae iſt, zu nehmen. Die Detestatio peccati iſt ein Act der Virtus appetitiva ſchlechthin, unter welche die Virtus justitiae als beſondere Species fällt;[2] Aehnliches läßt ſich von der freiwilligen Acceptation des Bußleidens ſagen,[3] welche aus den Motiven der Gottesliebe, der chriſtlichen Hoffnung, der Furcht vor der ewigen Verwerfung, der ſittlichen Selbſtliebe hervorgehen kann. Die willige Ertragung der auferlegten Poena gehört der Virtus Patientiae an.

Zur Tilgung der Sünde iſt jeder der vier oben aufgezählten Acte für ſich geeignet, und zwar als Act für ſich allein, ohne aus einer ihm entſprechenden Tugend hervorgegangen zu ſein.[4] Uebrigens hat man, ſoweit es ſich um Tilgung der Sünde handelt, zu unter-

[1] Non dico, quod poenitere primo modo (i. e. qua vidicatio peccati) semper sit actus virtutis i. e. elicitus a virtute, sed virtutis i. e. natus elici a virtute vel generare virtutem, quia conformis rectae rationi; et in hoc est bonitas moralis actus humani; accidit tamen quantum ad per se rationem bonitatis moralis, quod sit a virtute generata, vel vitium generans. L. c., n. 3.

[2] Quaecunque enim virtus inclinat ad complacendum in bono honesto, inclinat etiam ad detestandum et ad displicendum de malo inhonesto opposito .... quaelibet tamen inclinans ad talem displicentiam est virtus appetitiva, quia nihil est principium odiendi sicut nec amandi nisi virtus appetitiva. L. c., n. 11.

[3] Potest esse multarum virtutum, quarum tamen quaelibet sit appetitiva; quia quidquid potest esse principium acceptandi aliquod objectum, potest esse principium acceptandi aliud in ordine ad ipsum; per diversas autem virtutes potest acceptari aliud et aliud objectum in ordine ad quod possit poena inflicta pro peccato acceptari. L. c., n. 12.

[4] Actus aeque perfectus secundum omnes circumstantias morales aeque est acceptus a Deo ad peccati deletionem; sed sine virtute genita potest haberi actus aeque perfectus secundum omnes circumstantias morales, sicut cum virtute jam genita; quia secundum perfectum dictamen intellectus de aliquo agibili potest esse perfecta electio circumstantionata omnibus circumstantiis, quae sit prima generativa virtutis, et per consequens actum recte

scheiden zwischen Acten, welche bloß eine vorläufige Disposition zur Verzeihungsgnade begründen sollen, und zwischen den die wirkliche Vergebung begleitenden Acten. Die ersteren sind Actus informes, d. i. Acte, die nicht in Kraft der Gnade und Charitas zu Stande kommen, die letzteren Actus formati; denn in dem Momente, in welchem die Sünde getilgt wird, ist bereits die Charitas in der Seele des Büßers präsent.

Die Pönitenz ist einer doppelten Regel unterstellt, einer natürlichen und einer übernatürlichen.[1] Die natürliche Regel ist ausgedrückt in dem Gebote, daß man Abscheu gegen die Sünde hegen müsse; die übernatürliche d. h. durch Offenbarung bekannt gegebene Regel lautet, daß man die Sünde als Beleidigung Gottes und Ursache des Verlustes der ewigen Seligkeit verabscheuen müsse. Die der natürlichen Regel gemäße Pönitenz heischt nur Eine Poena, nämlich die aus dem Abscheu vor der begangenen Sünde resultirende Tristitia; die in der heiligen Schrift niedergelegte übernatürliche Regel heischt mehrere Poenas, als da sind: Bekenntniß, Zerknirschung, Genugthuung, Thränen, Fasten, Almosen u. s. w. Zerknirschung, Beicht und Genugthuung sind wesentliche Requisite der sacramentalen Buße,[2] ohne jedoch im eigentlichen Sinne Theile derselben zu sein; denn das Sacramentum Poenitentiae besteht eben nur in der priesterlichen Lossprechung,[3] zu welcher sich die genannten drei Acte als nothwendiges Präcedens und Consequens verhalten, ohne jedoch mit demselben in Eins zusammenzufallen. Sie sind auch nicht Theile oder Acte der Virtus poenitentiae, sondern Acte, welche durch diese Virtus geboten werden; nur in entfernter Weise können sie Theile der Virtus genannt werden, sofern diese nämlich jene Acte als Punitionen auferlegt.

Die Sünden dem gottverordneten Priester bekennen, heißt dieselben der Schlüsselgewalt der Kirche unterwerfen, deren Träger das kirchliche

---

perfecte circumstantionatum, qui requiritur ad deletionem peccati, non oportet esse virtutis ut a virtute jam inexistente, sed potest esse virtutis, ut est primo generativus virtutis. L. c., n. 13.

[1] 4 dist. 14, qu. 3.

[2] 4 dist. 16, qu. 1.

[3] Poenitentia est absolutio hominis poenitentis facta certis verbis cum debita intentione prolatis a sacerdote jurisdictionem habente ex institutione divina, efficaciter significantibus absolutionem animae a peccato. 4 dist. 14, qu. 4, n. 2.

Priesterthum ist. Unter der Schlüsselgewalt versteht man nach theologischem Sprachgebrauche jene spirituelle Gewalt, welche sich auf die Oeffnung und Schließung der Pforten des Himmelreiches bezieht. Die Ausübung dieser Gewalt ist, soweit es sich darum handelt, dem bereuenden Sünder die Himmelspforten zu öffnen, an eine Urtheilsfällung über die innere moralische Beschaffenheit uud Disposition dessen geknüpft, welcher durch sein Bekenntniß die Prüfung seines Seelenzustandes den Inhabern der Schlüsselgewalt unterwirft. Dem kirchlichen Priesterthum ist ein doppelter Schlüssel verliehen worden, eine Clavis examinandi und eine Clavis sententiandi. Die erstere heißt die Clavis scientiae, deren Handhabung die Möglichkeit eines richtigen Gebrauches der Clavis sententiandi erwirken soll. Das Mittel jener Handhabung ist die sacramentale Beicht, mittelst welcher der Priester den Seelenzustand des Pönitenten kennen zu lernen hat. Die auf diesem Wege erworbene Kenntniß ist selbstverständlich keine absolute Erkenntniß, daher auch die durch sie bedingte Gewalt keine absolute sein kann. Scotus unterscheidet[1] bezüglich dieser Gewalt eine dreifache Auctoritas: eine Auctoritas simpliciter principalis, die Gott allein zukommt, eine Auctoritas non principalis sed praecellens, welche Christo zukommt, eine Auctoritas non principalis nec praecellens sed particularis, die dem kirchlichen Priesterthum verliehen ist. Diese Christo zukommende Auctoritas unterscheidet sich von der Auctoritas simpliciter principalis dadurch, daß sie communicabel ist; sie ist aber nur relativ communicabel, weil denjenigen, an welche sie von Christus übertragen wird, die Vollkommenheit der Erkenntniß und des Willens Christi fehlt, der alle Merita und Demerita der zu richtenden Menschen kennt, und jederzeit der göttlichen Gerechtigkeit conform richtet. Demzufolge kann die dem Priesterthum der Kirche verliehene geistliche Richtergewalt weder eine universelle noch eine irrevocable sein.[2] Die Uebertragung einer particulären und revocablen Gewalt an das Priesterthum der Kirche ist aber angemessen sowohl wegen des Mittleramtes desselben, als auch deßhalb, damit die in der natürlichen Ordnung der Dinge statthabende Art der Causalverknüpfung

[1] 4 dist. 19, n. 4 f.

[2] Potest in ecclesia esse una clavis coelum aperiendi scil. auctoritas sententiandi particulariter et non irrevocabiliter, alicui coelum esse apertum. L. c., n. 6.

im Reiche der Gnade gleichfalls statthabe.[1] Man darf indeß die dem Beichtpriester verliehene Jurisdictionsgewalt nicht so weit einschränken, als es von Seite des Lombarden geschieht, der sie auf die Gewalt, zeitliche Strafen nachzulassen und den Sünder zu den kirchlichen Sacramenten zuzulassen reducirt. Die priesterliche Lossprechung ist vielmehr eine Lossprechung von ewiger Schuld und Strafe; sie könnte sonst gar nicht als Sacrament des Neuen Bundes gelten, der Empfänger der priesterlichen Lossprechung müßte, bevor er sie empfängt, bereits im Besitze der gratia prima sein, die ihm also nicht durch das Bußsacrament verliehen würde. Man sage nicht, daß damit dem Priester eine Macht zugesprochen werde, die nur Gott zukommen könne, nämlich die Macht, eine Makel der Seele auszutilgen und die Strafe des ewigen Todes vom Sünder hinwegzunehmen. Er wirkt hiebei nicht im eigenen Namen, sondern als Organ Gottes, der zufolge seines geordneten Willens an den sacramentalen Act die erwähnten Wirkungen desselben geknüpft hat.

Die Macht, Sünden zu vergeben, wird durch das Sacrament der Priesterweihe verliehen, welches dem Geweihten eine Macht über das Corpus Christi verum und über das Corpus Christi mysticum verleiht.[2] Die erstere Macht wird durch die Hervorbringung des eucharistischen Leibes Christi, die letztere durch das Richteramt in der Verwaltung des Bußsacramentes ausgeübt. Obschon die erstere Macht in einem unmittelbareren Verhältniß zum Priesteramte steht, als die zweite, wie denn in That Christus den Aposteln die erstere früher[3] als die zweite[4] ertheilt hat, und auch der Bischof bei der Priester-

---

[1] Congruit istam esse in ecclesia, et hoc in sacerdote, ut hierarchia ecclesiastica sit ordinata, et ultima reducantur in primum per medium; hierarcha autem est medius inter Deum peccatoremque reducendum. Hoc etiam congruit perfectioni causarum secundarum in esse morali, sicut causarum in esse naturali. Deus enim universaliter non negat creaturis causalitatem, quae potest eis competere, imo et illam communicat et ad ejus actionem causis secundis assistit; ex quo ergo in esse gratuito possibile est hominem habere istam causalitatem reductivam, quae dicitur clavis, congruum est, quod hoc supremo in ecclesia, scil. sacerdoti detur. Ibid.

[2] 4 dist. 19, n. 9.

[3] Siehe Luc. 22, 19; 1 Kor. 11, 24. 25: Hoc facite in meam commemorationem.

[4] Siehe Joh. 20. 23.

ordination zuerst die Consecrationsgewalt[1] und dann erst die Richtergewalt des Bußamtes auf die Ordinanden überträgt,[2] so sind doch beide Gewalten in dem einen und selben Weihecharakter des Priesterthums gegründet, und machen zusammen das Wesen des kirchlichen Priesterthums aus.[3]

Die Consecration des eucharistischen Leibes Christi wird durch das Aussprechen der im Meßkanon enthaltenen Einsetzungsworte Christi vollzogen. Sie sind die wesentliche Form der Consecration der Eucharistie.[4] Die Form besteht aus zwei gesonderten Consecrationsformeln, welche integrirende Theile eines Ganzen sind, jedoch so, daß die erste bereits ohne die zweite wirksam ist. Die wesentliche Form der Consecration des eucharistischen Leibes sind die vier Worte: Hoc est corpus meum. Die wesentliche Form der Consecration des Blutes Christi sind die im Meßkanon enthaltenen Worte, welche nicht wörtlich mit den in den Evangelien enthaltenen Einsetzungsworten zusammenstimmen, und auch bei den Griechen wesentlich anders lauten. Obschon Einige behaupten, daß alle drei verschiedenen Wiedergaben der Einsetzungsworte Christi gleich sehr als Form der Consecration anwendbar seien, ist es doch selbstverständlich, daß die Priester der lateinischen Kirche sich nur der im lateinischen Meßkanon enthaltenen Consecrationsformel bedienen dürfen. Wesentlich für den Act der Consecration sind in dieser Formel nur die Worte: Hic est calix sanguinis mei; die noch weiter folgenden Worte der Formel sind bloß erklärende Zusätze, welche Scotus der Auctorität des Thomas Aquinus entgegen als nicht zur wesentlichen Form der Consecration gehörig ansieht, obschon er seine Ansicht nicht als maaßgebend hinstellen will.

---

[1] Accipe potestatem conficiendi vel celebrandi missam tam pro vivis quam pro defunctis.

[2] Accipe Spiritum Sanctum; quorum remiseris peccata etc.

[3] Potest dici, quod per unum characterem sacerdotalem habet quis potestatem conficiendi corpus Christi, ubicunque ille imprimatur; et per illum ascribitur iste familiae Christi in tali excellenti gradu, utpote in gradu cibantis populum Christi in ecclesia. Sicut autem in istis curiis magnorum promotus ad gradum excellentem in familia domini per hoc disponitur, ut habeat auctoritatem aliquam respectu aliorum servorum, ita per hoc, quod iste in familia Christi in gradu excellentiori constituitur per characterem sacerdotalem, disponitur de congruo ad habendam potestatem super corpus Christi mysticum ligandi et solvendi. 4 dist. 19, n. 11.

[4] 4 dist. 8, qu. 2.

Eine ähnliche Ungewißheit herrsche auch bezüglich der wesentlichen Form anderer Sacramente, nämlich der Taufe, der Buße, der Priesterweihe; Niemand könne genau bestimmen, welche von den nach Weisung der Kirche zu sprechenden Worten genau die wesentliche Form enthalten. In praktischer Beziehung verschlägt diese Ungewißheit nichts, weil der an die Weisung der Kirche sich haltende Priester die sichere Ueberzeugung hat, einen giltigen Act vollbracht zu haben. Stürbe der Priester eines plötzlichen Todes vor Beendigung der für die Consecration des Blutes vorgeschriebenen Formel, so wäre die Adoration des Objectes, dessen Consecration ungewiß ist, bedingnißweise zu leisten. Träte derselbe Fall bei der Spendung des Taufsacramentes ein, so müßte der Taufact durch eine bedingnißweise gespendete Taufe wiederholt werden.

Gottfried von Fontaines hält mit Papst Innocenz III. dafür, daß Christus die Consecration seines eucharistischen Leibes vor Aussprechung der Einsetzungsworte vollzogen habe und demzufolge die Worte: Hoc est corpus meum keine significative Bedeutung hätten. Diese Meinung ist zu verwerfen, da nicht angenommen werden kann, daß Christus die Consecration ohne significirende Worte vollzogen, oder hiebei anderer Worte als der in der Kirche überlieferten sich bedient hätte. Richard von Media Villa hält dafür, daß das Wort Hoc in disjunctivem Sinne zu verstehen sei: hoc est vel erit, und in letzterem Sinne sich verificire. Dann wäre aber auch der Satz wahr: Hic ignis est aqua, sofern ersteres Element in letzteres sich wandeln läßt, ohne bereits in dasselbe umgewandelt zu sein; auch könnte dann die Consecrationsformel nicht als wirksame Form genommen werden, weil sie bereits wahr wäre, ehe die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi wirklich erfolgt. Da die Verwandlung in Kraft der gesprochenen Consecrationsworte erfolgt, so muß sie während des Aussprechens derselben vor sich gehen, und kann nicht erst in den Moment des Abschlusses der gesprochenen Formel verlegt werden, obschon das Verständniß des Ausgesprochenen in diesen Moment fällt.[1] Der Moment des Wortes Est ist sicher ein integrirender Moment des

[1] Non oportet in eodem instanti vel in eodem tempore causari conceptum in audiente per orationem prolatam et veritatem illius conceptus intelligi sine unione extremorum. Nam si dicam: „Deus creavit mundum", conceptus istius orationis causatur in ultimo instanti, tamen veritas istius seu unio extremorum intelligitur pro primo instanti temporis; non est ergo

Conversionsactes, und was auf Est folgt, nämlich Corpus meum, ist nur die nähere Determination des dem Est vorausgehenden unbestimmten Hoc.[1] Wenn es einerseits scheint, als ob Scotus den Moment des Wortes Est für den eigentlichen Conversionsmoment hielte,[2] so erklärt er doch nachträglich, daß dieß nur mit Bezug auf die logische Wahrheit des Satzes, in welchem die Consecrationsformel ausgesprochen ist, gelten könnte. Die Formel komme jedoch nicht nach ihrer logischen Qualität, sondern als Signum sensibile efficax in Betracht, und da sei nicht ihre logische Qualität, sondern ihre metaphysisch operative Bedeutung in's Auge zu fassen, welcher gemäß der complete Vollzug der Umwandlung als Folge der completen Aussprache derselben erscheint.[3]

Der Präsenzmodus des eucharistischen Christus ist, wie bei den übrigen Scholastikern, so selbstverständlich auch bei Duns Scotus Gegenstand umständlicher und eingehender Erörterungen. Eine erste Frage ist, wie Christus, ohne seinen himmlischen Ort zu verlassen, wesenhaft in der Eucharistie gegenwärtig sein könne. Thomas erklärt die Möglichkeit dessen aus der Transsubstantiation; da nämlich Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden, so braucht nicht Christus vom Himmel herabzukommen, um im Sacramente

idem dicere, in quo instanti concipiatur oratio, et pro quo, quia concipitur in ultimo completae orationis et concipitur pro illo, pro quo extrema denotantur uniri in intellectu, sive extra in re. L. c., n. 15.

[1] In singularibus est ordo secundum ordinem universalium. Prius enim quodcunque universale potest intelligi descendere in proprium singulare, quam contrahatur per differentiam ad aliquid inferius tanquam ad speciem, ut sic habeamus ordinem istorum singularium: Hoc ens, Haec substantia, Hoc corpus, et sic deinceps usque ad Socratem. L. c., n. 17.

[2] Nam verbum quando profertur, sicut tunc significat, sic tunc consignificat; et quando consignificat praesens et non additur aliqua determinatio, per quam tempus consignificatum refertur ad aliud praesens, non videtur ex vi sermonis, quod copulet pro aliquo instanti, nisi pro aliquo instanti prolationis ipsius verbi praesentis. L. c., n. 19.

[3] Breviter diceret theologus, quod qualitercunque logicus salvet istam proportionem esse veram, saltem non est oratio sacramentalis ut vera; sed ut tale signum sensibile praecedens forte tempore, et ad minus naturaliter suam veritatem; sicut dispositio continua in tempore praecedit ultimum instans et conditionem cujuscunque in ultimo instanti; causa etiam praecedit conditionem causati. Et si quaeras tunc, qualis aut ut vera aut ut falsa est propositio conversiva, dico, quod neque sic, neque sic; sed tantum ut est propositio neutra et prior naturaliter et forte tempore sua veritate. L. c., n. 23.

gegenwärtig sein zu können. Dawider bemerkt Scotus,[1] daß die Gegenwart Christi ihrem Begriffe nach etwas von der Substanz des Leibes Christi Verschiedenes sei; daß sie auch in der Form einer Impanation denkbar wäre; daß weit mehr das in den präexistirenden Leib Christi verwandelte Brot an der himmlischen Präsenz Christi Antheil gewinne, als umgekehrt der himmlische Leib Christi an der Präsenz der Brotsgestalt auf dem Altare; daß Gott das Brot geradezu in den himmlischen Leib Christi verwandeln könnte, so daß die Kirche ihn in Brotsgestalt gar nicht besäße. Würde das Brot als Quantum in den Leib Christi als Quantum umgesetzt, so hätte letzterer nicht circumscriptive das Ubi des Brotes; in gleicher Weise kann auch bei Verwandlung der Substanz des Brotes in jene des Leibes Christi letzterer das Ubi des Brotes nicht definitive haben. Wenn man nun allerdings nicht von einem Herabkommen Christi aus dem Himmel auf den Altar der Kirche reden kann, so muß doch daran festgehalten werden, daß Christus ohne Aufgebung seines himmlischen Ubi in Folge der Consecration unter der Brotsgestalt gegenwärtig zu sein anfängt; der im Himmel existirende Leib Christi gewinnt zu seiner himmlischen Präsenz eine neue Präsenz auf Erden hinzu, die man als Respectus novus extrinsecus adveniens zu fassen hat. Dieser Respectus extrinsecus unterscheidet sich von einem Respectus intrinsecus dadurch, daß weder in Bezug auf das Fundament, noch in Bezug auf den Terminus des Respectus etwas Neues hinzukommt, d. h. daß Christus weder sein himmlisches Ubi verliert, noch auch ein neues Ubi im eigentlichen Sinne gewinnt, was nur dann der Fall sein könnte, wenn er das frühere Ubi verlöre. Die Gegenwart Christi unter Brotsgestalt ist eben nur eine Praesentia simplex, die vielleicht sich nicht in die Kategorie des Ubi einreihen läßt, woraus indeß nur so viel folgen würde, daß die Zehnzahl der aristotelischen Kategorien keine erschöpfende ist, oder noch richtiger, daß es Dinge gibt, die einer allgemeinen Kategorie sich nicht einordnen lassen.

In Gemäßheit der eben entwickelten Anschauungen erklärt Scotus weiter, daß der Leib Christi als Quantum in der Eucharistie gegenwärtig sei, aber ohne Verhältniß seiner Quantität zur Oertlichkeit der Abendmahlsspecies; der Modus quantitativus seiner Präsenz bezieht sich bloß auf das Ordnungsverhältniß der Theile jenes Ganzen, welches den Leib Christi constituirt. Dieses Ordnungsverhältniß ist im eucharistischen Leibe genau dasselbe, wie im himmlischen Leibe

Christi; denn der eucharistische Leib ist ja kein anderer neuer Leib, sondern derselbe Leib unter einer anderen Seinsweise. Daraus folgt, daß auch die Proprietäten des eucharistischen Leibes Christi dieselben wie jene des himmlischen sind.[1] Unter die vom Ubi abhängigen Absoluta gehört auch die Operatio. Jede Thätigkeit sonach, welche dem Leibe Christi im Himmel eigen ist, hat concomitanter auch im eucharistischen Leibe statt.[2] Eine Sensation kann letzterem nicht primo zukommen; denn die Sensationsfähigkeit ist durch einen von der vollkommenen Ubication in der Sinnenwelt abhängigen Modus quantitativus bedingt, welcher, wie wir oben hörten, bei der sacramentalen Präsenz Christi nicht statthat. Die intellective und volitive Thätigkeit aber kann als eine von der sinnlichen Apperception unabhängige Thätigkeit dem eucharistischen Christus primo zukommen; denn auch die himmlisch beseligte Seele Christi ist gleich dem Engel unabhängig von sinnlichen Apperceptionen intellectiv thätig; nur bezieht sich das intuitive Intelligere des eucharistischen Christus auf die Objecte der irdischen Sphäre, während die intellective Intuition der im Himmel befindlichen Seele Christi sich auf die Objecte ihrer himmlischen Daseinssphäre bezieht, und nur concomitanter auch die mit der eucharistischen Präsenz verbundenen Intuitionen zu eigen hat.

Der eucharistische Leib Christi unterliegt keiner mit einer Mutation verbundenen Bewegung[3] durch irgend eine creatürliche Kraft,[4] weil er in den Abendmahlsspecies nicht ut in loco gegenwärtig, also durch seinen Präsenzmodus mutativen Einwirkungen von selber ent-

[1] Nullum absolutum desinit esse in aliquo adveniente sibi praecise novo respectu extrinseco; proprietates et partes in corpore sunt vere absoluta, sed praesentia in eucharistia est tantum respectus extrinsecus adveniens .... Absolutum non variatur propter variationem respectuum ubi vel sibi similium; ergo non variatur absolutum aliquod in corpore Christi propter ubi in coelo et propter istam praesentiam in eucharistia, quae assimilatur respectui ubicali. 4 dist. 10, qu. 4, n. 10.

[2] 4 dist. 10, qu. 5.

[3] Motus stricte accipitur, secundum quod est ad illos terminos, ad quos ponit Philosophus fieri mutationem, quae sunt substantia, quantitas, qualitas et ubi. 4 dist. 10, qu. 6, n. 2.

[4] Dixi autem nulla virtus creata, quia etsi manifestius sit de corpore quam de angelo, tamen angelus si agat circa corpus, realiter transmutando illud realiter sibi approximat localiter, vel saltem habet localem existentiam, quia virtus ejus non potest esse ad aliquem motum in corpore, nisi praesupposito ubi illius corporis. Ibid.

rückt ist. Da aber dort überall, wo eine consecrirte Hostie vorhanden ist, in Wahrheit der Leib Christi gegenwärtig ist, so muß allerdings im weiteren uneigentlichen Sinne, sofern das Wort Bewegung extensive verstanden wird, eine Bewegung des himmlischen Leibes Christi zu dem Orte der zu consecrirenden Hostie angenommen werden. Der unter den Abendmahlsgestalten vorhandene Leib Christi unterliegt allerdings einer örtlichen Bewegung, die aber nicht durch eine geschöpfliche Kraft, sondern unmittelbar durch Gott selbst bewirkt wird. Der eucharistische Leib Christi hat concomitanter an allen Bewegungen theil, welche der himmlische oder natürliche Leib Christi erfährt, mit Ausnahme der örtlichen Bewegung desselben. Es handelt sich also hier um die Motus ad formam absolutam,[1] als welche Scotus specificirend die Alteratio,[2] Augmentatio et Diminutio,[3] Nutritio[4] aufzählt. Solche Motus könnte aber der eucharistische Leib Christi auch unmittelbar durch Gott selbst erfahren,[5] so wie es Gott auch möglich wäre, den eucharistischen Leib Christi ohne Vorhandensein des natürlichen Leibes Christi hervorzubringen. Der eucharistische Leib könnte auch fortdauern, wenn der natürliche Leib annihilirt würde; er könnte aber nicht fortbestehen, wenn im wirklichen Leibe eine Trennung der Wesensform vom Stoffe des Leibes statthätte.[6]

[1] Absolutum non variatur propter variationem respectus intrinseci, nec desinit esse propter novum respectum extrinsecus advenientem. L. c., n. 7.

[2] Si corpus est calidum in existentia naturali, concomitanter est calidum in sacramento, secundum quod omnes concedunt. Ibid.

[3] Si pars quantitativa adveniret vel recederet a corpore in existentia naturali, consimiliter adveniret vel recederet in eucharistia, quia easdem partes habet corpus sub uno modo essendi, quas sub alio. Ibid.

[4] Nutritio est aggeneratio partis toti nutriendo; non autem potest esse aliqua pars aggenerata hic, quae non est ibi. Eodem modo in corruptione, quae opponitur nutritioni, si aliqua pars deperit in existentia naturali, ipsa non manet pars ejusdem in sacramento, nec e converso. Ibid.

[5] Omnem dispositionem necessariam ad recipiendum calorem habet corpus Christi ut hic, quam habet in coelo; ergo si ut hic, non repugnat recipere calorem, esto per possibile vel impossibile, quod nusquam alibi esset; et per consequens, cum virtus divina omnem formam posset imprimere passo, cujus passum est receptivum, sequitur quod Deus potest corpus suum ut hic transmutare primo ad calorem. L. c., n. 3.

[6] Desitio corporis sub existentia naturali potest esse tota et totalis, quasi esset annihilatio, et vere esset annihilatio, si corpus alicubi non esset; tamen maneret totum idem hic sub alio modo existendi. Sed si sit ibi corruptio illa partialis destructio, scil. separatio partis a parte manente, et illa

Der in der Eucharistie gegenwärtige Christus kann keine körperliche Thätigkeit nach außen entwickeln, weil er nicht localiter im Raume der Abendmahlsgestalten ubicirt, somit dem Contacte mit der sinnefälligen körperlichen Wirklichkeit entrückt ist. Wohl aber kann er jede Art rein geistiger Thätigkeit entfalten; er könnte sonach einen in der Eucharistie präsenten Engel erleuchten, er kann seinen Körper als ganzen dem Orte der Abendmahlsgestalten entheben und anderswohin versetzen in Kraft einer potentia motiva non organica, die man der dem Engel in so vielfacher Beziehung ähnlichen intellectiven Menschenseele nicht absprechen kann.[1] Scotus glaubt, daß Christus kraft dieser nicht organischen Potentia motiva auch während seines zeitlichen Erdenwandels sich dem Ansturm seiner Feinde entzog (Luc. 4, 30); sie ist in den Seelen der Seligen ihrer irdischen Gebundenheit enthoben, und denselben zum vollkommen freien Gebrauche anheimgegeben.[2]

Thomas Aquinis und Richard a Media Villa behaupten, daß kein geschaffener Intellect die Gegenwart Christi im Sacramente schauen

---

non potest esse ibi non existente simul separatione ubicunque, nec separatio illa potest stare hic cum hoc quod aliquid corporis sit in sacramento, quia nihil corporis est in sacramento nisi ut pars totius. L. c., n. 9.

[1] Declaratur sic, quia angelus habet potentiam motivam secundum locum non organicam; patet, quia non potest habere potentiam aliquam organicam. Illa potest esse principium movendi corpus secundum totum, non secundum partes quomodo corpus nostrum movetur organice. Quaelibet autem anima intellectiva talem potentiam habet, ergo potest esse principium motus, et per consequens illa est mere spiritualis ex parte principii, quia nullo modo organica, et tamen corporalis ex parte termini, quia ejus terminus est motus localis corporis. 4 dist. 10, qu. 7, n. 4.

[2] Näheres über diese neben der Organica vis motiva in der menschlichen Seele vorhandenen Motiva non organica 4 dist. 49, qu. 14, n. 4 ff. Beide sind zusammen Eine Kraft; die Motiva organica scheidet sich von der Non organica dadurch ab, daß sie auf die entfernteren, minder disponirten Theile des Körpers zu wirken hat; in den Leibern der Seligen fallen die Dispositionsmängel der entfernteren Theile hinweg, und dann wird auch die Einheit beider Potenzen sich klar manifestiren: Si ista eadem virtus possit habere partem remotam ita dispositam sicut propinquam, potest pro illo statu immediate causare motum in quamlibet partem. Sed exequi motum in parte remotiori mediante propinquiore est movere organice, aeque autem immediate non organice; ergo eadem virtus animae, quae movet organice, potest movere totum corpus non organice pro statu illo, in quo omnes partes erunt aeque dispositae ad recipiendum motum. L. c., n. 6.

könne, daß sie aber dem Seligen in Kraft des Actus beatificus vernehmbar werde. Beide Behauptungen werden von Scotus abgelehnt.[1] Er gibt zu, daß der menschliche Intellect im irdischen Zeitleben nicht naturaliter den eucharistischen Leib Christi schauen könne, sondern auf eine abstractive Erkenntniß desselben beschränkt sei. Aber der von den Banden der irdischen Zeitlichkeit freigewordene Intellect kann ihn schauen, weil er nicht an die Vermittelung der geistigen Erkenntniß durch die sinnliche Wahrnehmung gebunden ist. Die Supranaturalität des eucharistischen Leibes hebt seine Intelligibilität nicht auf;[2] der Leib Christi ist als geschaffenes Sein ein dem geschaffenen Intellecte proportionirtes Object sowohl in Hinsicht auf die abstractive als intuitive Erkenntniß;[3] der accidentelle Modus der Existenz des Leibes Christi im Sacramente ist kein Hinderniß der Erkenntniß dessen, was dieses Object an sich ist.[4] Unrichtig ist dagegen, daß der Leib Christi durch den Act der Beatification schaubar gemacht werden könnte, oder das leibliche Auge der Verklärten ihn schauen könnte. Der Leib Christi ist weder an sich ein Objectum beatificum, noch im Begriffe des Objectum beatificum miteingeschlossen;[5] für das leibliche Auge des Verklärten könnte er nicht anders schaubar werden, als für das nicht verklärte Leibesauge, nämlich durch einen absoluten Machtact Gottes, zufolge dessen aber das Auge jenen Leib nicht als den an

---

[1] 4 dist. 10, qu. 8.

[2] Naturale et supranaturale non distinguunt naturam alicujus in se, sed tantum in comparatione ad agens. Id enim dicitur aliquid supernaturale, quia a supernaturali agente, naturale vero, quia a naturali agente; sed habitudo ad agens aliud et aliud non necessario concludit aliquid esse aliud et aliud in se secundum Augustinum Trin. III, c. 9; ergo non necessario includit illud esse aliud et aliud ratione intelligibilis. L. c., n. 9.

[3] Non enim differt intuitiva et abstractiva, nisi propter praesentiam objecti aliam et aliam; quicquid ergo potest esse objectum proportionatum in hac praesentia, et in illa. L. c., n. 8.

[4] Est per se objectum intellectus abstracti, qui non dependet in intelligendo a sensibilibus. L. c., n. 7.

[5] Patet, quia aeque essentialiter pertinet ad objectum beatificum includere in ratione objecti unam rem vel veritatem unius sacramenti sicut alterius, sicut aeque pertinet ad veritatem fidei credere veritatem unius articuli, sicut alterius; sed nullo modo pertinet ad objectum beatificum includere istud sub ratione ostensi, scil. gratiam conferri parvulo in baptismo vel confitenti in confessione; et ista aeque veraciter includuntur in sacramentis istis sicut corpus Christi in eucharistia. L. c., n. 10.

einem bestimmten Orte präsenten schauen würde, sondern bloß jenes Bild desselben haben würde, welches auch dann möglich wäre, wenn der eucharistische Leib in Wirklichkeit gar nicht vorhanden wäre.[1]

Die Gegenwart Christi im Sacramente wird durch die Transsubstantiation der Abendmahlselemente Brot und Wein vermittelt. Unter Transsubstantiation ist das totale Uebergehen einer bestimmten Substanz in eine andere zu verstehen.[2] Als totales Uebergehen unterscheidet sich die Transsubstantiation von der Generation, welche ein Transitio totius in totum, aber keine Transito totalis ist, weil die Materie des aus einer Form in die andere Gewandelten bleibt. Die Transsubstantiation ist denkbar, weil es möglich ist, daß eine Substanz totaliter aufhöre zu sein, und eine andere totaliter zu sein anfange; da aber das Sein schlechthin und das Nichtsein schlechthin Gegensätze sind, welche nur von Gottes activer Macht umspannt werden, so kann die Transsubstantiation einzig in Gottes Macht sich vollziehen. Scotus findet es unpassend, die Transsubstantiation als Mutatio zu bezeichnen;[3] im Zusammenhange damit erklärt er sich auch gegen die Annahme, daß die Transsubstantiation durch Auflösung der Abendmahlselemente in die Materia prima vermittelt werde. Nach seiner Anschauung vollzieht sich die Transsubstantiation durch einen Act der Conversion, der darin besteht, daß Materie und Form der Abendmahlselemente in die Materie und Form des präexistenten natürlichen Leibes Christi umgesetzt werden.[4]

Durch die Wesensverwandlung der Abendmahlselemente werden die Accidenzen der nicht mehr vorhandenen Substanzen ihres natürlichen Trägers beraubt. Sie können nicht als Accidenzen des in der Eucharistie gegenwärtigen Leibes Christi gelten; sie sind sonach — so scheint es — ohne Subject, und es fragt sich, ob ein subjectloser Bestand sich mit ihrem Begriffe vertrage. Die Auskunft, daß Gott dem von seinem natürlichen Subjecte getrennten Accidens ein neues Sein schaffe, kraft dessen es existire, wird von Scotus verworfen;[5]

---

[1] 4 dist. 10, qu. 9, n. 5.

[2] L. c., n. 10.

[3] L. c., n. 10.

[4] Deus in sua potestate habet tam materiam quam formam utriusque termini, et per consequens potest materiam convertere in materiam et formam in formam, et ita totum in totum et totaliter. 4 dist. 11, qu. 3, n. 17.

[5] 4 dist. 12, qu. 1, n. 3 f.

wäre die Fortdauer der Accidenzen ohne ihr natürliches Subject schlechthin undenkbar, so ließe sie sich auch gemäß der von Thomas vorgeschlagenen Auskunft nicht denkbar machen. Eine absolute Accidenz muß ohne Subject bestehend gedacht werden können; dieß liegt in dem durch ihre Benennung ausgedrückten Begriffe enthalten. Ein Absolutes als solches kann essentiell nur von der ersten Ursache so abhängen, daß es ohne dieselbe gar nicht bestehend gedacht werden könnte; die erste Ursache oder Gott ist aber nicht Subject der Accidenzen; also bestehen diese, so weit sie kraft ihrer Abhängigkeit von Gott bestehen, ohne Subject. Die Philosophen können die Möglichkeit eines subjectlosen Bestandes der absoluten Accidenzen nur insoferne in Abrede stellen, als sie am Gedanken einer absolut nothwendigen Verknüpfung der kosmischen Ursachen festhalten.[1] Könnte kein Accidens ohne Subject bestehen, so müßte Homo albus ein Ens per se sein.[2] Indeß,

[1] Philosophi dicerent, quod accidens non potest esse sine subjecto . . . . quia ponerent ordinem causarum simpliciter necessarium, ita quod causa prima non potest causare causatum causae secundae sine causa secunda; subjectum autem habet aliquam causalitatem respectu accidentis, loquendo de ordine naturali causarum; et ideo sine ista causa in ordine suae causalitatis posita negarent accidens esse. 4 dist. 12, qu. 1, n. 10.

[2] Duns Scotus wirft hiebei die Frage auf, ob die Albedo nicht doch etwas ihrem Wesen nach Inhärentes sein müsse? Aristoteles (Metaph. VI, p. 1028. a, lin. 18 u. 23) definire die Accidenzen als entia alia a substantia, eo quod taliter entia (ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος), und bezeichne sie als ungeeignet, getrennt von der Substanz für sich zu sein (οὐθὲν αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὐτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας). Scotus sucht den aus dieser Stelle herzuholenden Einwand durch die Bemerkung zu entkräften, daß die Ausdrucksweise eo quod nicht immer die Causa formalis des vorausgehend Erwähnten angebe: Nam ut dicitur 5 Metaph. Cap. de In eo quod: „Quoties dicitur causa, toties dicitur inquantum sive in eo quod" (ὅλως δὲ τὸ καθὸ ἰσαχῶς καὶ τὸ αἴτιον ὑπάρξει· Metaph. IV, p. 1022. a, lin. 19). Daß eine derartige exegetische Argumentation nur zufolge des Festhaltens am lateinischen Texte des Aristoteles möglich war, liegt auf der Hand, und ist durch den hier beigefügten Wortlaut des griechischen Textes genügend illustrirt. Wir haben uns sonach bei der von Scotus vorgenommenen Beleuchtung von Metaph. VI, p. 1028 (siehe 4 dist. 12, qu. 1, n. 14 ff.) nicht weiter aufzuhalten, und nur nach der rationellen Begründung der Möglichkeit eines subjectlosen Bestehens der Albedo zu fragen. Die Inhärenz — lehrt Scotus — gehört nicht zur Essenz der Albedo sondern inhärirt der Albedo; alioquin albedo non esset formaliter inhaerens illa inhaerentia. Et cum quaeris de illa inhaerentia, qua inhaerentia albedinis inhaeret albedini, dico quod illa est eadem inhaerentiae albedinis, et tantum ibi est status. Illa relatio est idem fundamento, sine quo fundamentum includit contradictionem;

nicht alle absoluten Accidenzen sind in der Eucharistie ohne Subject, sondern nur die erste derselben, die Quantität, welche ihrerseits Träger der Qualität ist, während die respectiven Accidenzen durch die absoluten getragen werden. Scotus gibt indeß auch noch die später von Occam vertretene Ansicht als probabel zu, daß hier Qualität und Quantität gar nicht auseinanderfallen, sondern wie die Quantität an sich mit der Essenz der Substanz zusammenfällt, so nach der Transsubstantiation die Qualität mit der erscheinenden Quantität zusammenfalle, also die Farbe nichts Anderes als Quantitas coloris sei.[1]

Die nach der Transsubstantiation der Abendmahlselemente noch vorhandenen sinnlichen Accidenzen derselben vermögen dieselben physischen Wirkungen zu setzen, wie vor der Consecration die noch nicht transsubstantiirten Abendmahlselemente. Thomas behauptet, daß die Accidenzen in Kraft der früher vorhanden gewesenen Substanz des Brotes und Weines fortwirken, und in Folge dessen auch eine generative Thätigkeit zu setzen vermöchten. Scotus verwirft gemeinhin die Behauptung, daß die Accidenzen das Medium generativer Wirkungen einer sinnlichen Substanz sein könnten;[2] er gibt ferner nicht zu, daß die nach der Transsubstantiation übrig bleibenden Accidenzen in Kraft der gar nicht mehr vorhandenen Substanz sollten wirken können.[3] Sie können aber in ihrer subjectlosen Existenz jene Wirkungen setzen, welche zureichend aus ihnen selbst erklärt werden können;[4] die durch ihre alterativen Wirkungen vorbereiteten generativen Wirkungen aber

---

hujusmodi est inhaerentia inhaerentiae. . . . Sed propter rationem oppositam nulla inhaerentia formae absolutae est sibi eadem, quia non est simpliciter repugnantia illam formam simpliciter esse et non esse (L. c., n. 17) . . . Respectus inhaerentiae est posterior albedine, sicut universaliter respectus fundatus in aliquo est posterior fundamento (L. c., n. 10) . . . . Inhaerentia non est per se passio albedinis, sed est accidens per accidens (L. c., n. 21).

[1] 4 dist. 12, qu. 2, n. 15.

[2] 4 dist. 12, qu. 3, n. 10.

[3] L. c., n. 5.

[4] Cujuscumque actionis aliqua forma est totale principium activum, illa si esset per se sub modo convenienti ad agendum, posset esse principium ejusdem actionis; sed qualitas est principium et totale utriusque actionis praedictae (scil. intentionalis et realis); quando autem est separata a substantia, est tamen in quantitate sua habens extensionem, sicut ante separationem a substantia; ideo manet sub modo convenienti ad agendum, qui est modus extensivus. L. c., n. 17.

müssen in Ermangelung einer generativen Substanz unmittelbar durch Gott selber supplirt werden.

Die nach der Transsubstantiation übrig bleibenden sinnlichen Accidenzen können einer vierfachen Mutation unterliegen: einer Mutatio ad ubi, einer Veränderung der Qualität nach, einer von einer quantitativen Variation begleiteten qualitativen Mutation, einer primär die Quantität betreffenden Mutation.[1] Die dritte Mutation bezieht sich auf Verdichtung und Verdünnung der sensiblen Abendmahlsspecies. Man nimmt gemeinhin an, daß die durch Rarefaction gemehrte Quantität eine theilweise neue Quantität ist, und nimmt als das Neue gewisse zwischen die dichteren Theile des Quantums sich einschiebende subtilere Theile, deren Entstehungsursache indeß sich schwer angeben läßt.[2] Die eingeschobenen neuen Theile würden überdieß eine neue Substanz constituiren, so daß in der gemehrten Quantität der Species nicht jeder Theil als sinnliches Relict einer convertirten Substanz gelten könnte. Einige nehmen an, daß durch Rarefaction eine völlig neue Quantität hervorgebracht werde; sollte diese Ansicht richtig sein, so müßte unmittelbar Gott selber der Urheber dieser neuen Quantität sein.[3] Die vierte Art der Mutation vollzieht sich durch Theilung des Quantum, oder durch Hinzufügung zu demselben. Subject der Theilung und Mehrung ist die Quantität selber, welche das Eine oder Andere erfährt. Durch die Theilung geht die Continuität der Theile verloren, so daß hier eine Transmutation von der Form zur Privation, gleichsam eine Corruptio sine generatione, statthat, während bei der Mehrung nicht bloß die Continuität, sondern auch die bei der Theilung aufgehobene Entitas totius gewahrt bleibt, obschon das Subject, wie vor und nach der Theilung, so auch vor und nach der Mehrung ein anderes ist.

Die sinnlichen Qualitäten der Eucharistie können durch entgegengesetzte Qualitäten zerstört werden;[4] diese Zerstörung ist als eine durch

[1] 4 dist. 12. qu. 4, n. 19 ff.

[2] Difficile est videre, quomodo hic possit generari ab igne vel sole corpus subtilius vino. L. c., n. 20.

[3] Nec tamen novo miraculo, quia ea voluntate qua disposuit eucharistiam esse in ecclesia, disposuit, quod circa illas species praesente activo naturali causaret talem transmutationem, qualem in substantiis causaret agens naturale, et hoc, ne meritum fidei evacuaretur, si videremus species intrans mutabiles. L. c., n. 21.

[4] 4 dist. 12, qu. 5.

natürliche Agentien herbeigeführte anzusehen, wenn man die von der Substanz unterschiedene Quantität als Subject der Qualitäten ansieht; während Diejenigen, welche eine sachliche Unterschiedenheit der Quantität von der Substanz nicht zugeben wollen, unmittelbar die göttliche Causalität selber zur Ursache der Corruption machen müssen. Daß, wie Thomas lehrt, die Quantität der sinnlichen Species der Eucharistie gleichfalls einer Corruption durch natürliche Agentien unterliegen könne, wird von Scotus in Abrede gestellt. Wenn Thomas behauptet, daß die separirte Quantität ein der Substanz des Brotes conformes Esse habe, und deßhalb auf ähnliche Weise wie die Substanz des nicht corrumpirten Brotes corrumpirt werden könne, so bestreitet Scotus die angenommene Seinsconformität, so weit diese mehr als einen bloß negativen Inhalt haben sollte;[1] ferner verhält sich auch bei der natürlichen Corruption der Substanz die Quantität derselben ganz indifferent zur Qualität, deren Immutationen die Corruption der Substanz herbeiführen.

Als Corollare zu den bisher entwickelten und vertheidigten Sätzen verhalten sich folgende Propositionen:[2] Mutationen in den sinnlichen Species, welche die eucharistische Gegenwart nicht aufheben, können keine Rückkehr der vor der Wesensverwandlung vorhanden gewesenen sinnlichen Substanzen herbeiführen. Eine corruptive Transmutation, bei welcher die Quantität dieselbe bleibt, schließt keine Nothwendigkeit einer Rückkehr jener Substanzen in sich; de facto aber wiederkehrt bei corruptiven Transmutationen, mögen diese in Alterationen oder Quantitätsveränderungen bestehen, eine derartige sinnliche Substanz, zu deren Eintreten die Accidenzen des Corrumpens disponiren;[3] und dieser Eintritt

---

[1] Non potest intelligi ista conformitas in aliquo positivo novo, quia nihil tale advenit ipsi accidenti per hoc, quod est sine subjecto; sed illud quod ei advenit, conforme est tantum in ista negatione: „non inhaerere actu". Sed conformitas in ista negatione non sufficit ad hoc, ut uniformiter tollatur, quia ideo tollitur esse substantiae, quia est passum proportionatum agenti naturali, scil. habens partem potentialem et actualem, quarum potentialis potest esse sine actuali; istud autem habens tantum conformitatem in negatione non habet aliquas tales partes. 4 dist. 12, qu. 5, n. 3.

[2] 4 dist. 12, qu. 6, n. 11 ff.

[3] Si possibile esset, quod calor ignis induceretur in speciebus consecratis secundum gradum repugnantem pani, si adesset, et tamen quantitas omnino eadem quae prius maneret, corrumperetur eucharistia; quia eucharistia non consistit in sola quantitate, sed in aliis accidentibus necessario con-

wird unmittelbar durch Gott gewirkt. Diese Propositionen drücken ein Gegensatzverhältniß zu vier abweichenden und von Scotus bekämpften Ansichten aus. Er verwirft nämlich die Behauptung Innocenz' III,[1] daß während des Beharrens der sinnlichen Accidenzen die durch Conversion verschwundenen Substanzen wiederkehren können;[2] ferner Thomas' Ansicht, daß nach Corrumpirung der sinnefälligen Species eine neue Materie wiederkehre;[3] weiter die Meinung Aegyd's und Heinrich's, daß aus der sinnlichen Species eine Forma substantialis erzeugt werde;[4] endlich die Behauptung Richard's, daß bei der Consecration den Accidenzen die Möglichkeit eingeschaffen werde, der Form und Materie nach dasjenige zu werden, wozu sie durch die natürliche Einwirkung eines corrumpirenden Agens gemacht werden.[5]

Sechzehntes Capitel.

Duns Scotus über Ordnung, Recht und Gesetz in der kirchlichen Gemeinschaft.

Die Grundwurzel der menschlichen Gesellschaft ist die Ehe, welche Gott im Paradiese eingesetzt, und Christus zur Würde eines Sacramentes erhoben hat.[6] Der mit der ursprünglichen Einsetzung der Ehe verbundene Zweck war die Vervielfältigung des Menschengeschlechtes, welche in den göttlichen Einsetzungsworten der Ehe (1 Mos. 1, 28) als ausdrücklich angegebener Grund der göttlichen Anordnung der Ehe erscheint. Die Bindung der Menschenerzeugung an das Institut der Ehe

sequentibus substantias conversas, et per consequens in inductione illius caloris incompossibilis rediret substantia de facto; sed hic non esset necessarium propter actionem agentis naturalis, haberet enim agens naturale quantitatem pro subjecto, in quam posset inducere illum calorem, et tunc esset ibi quantum calidum calore igneo, et tamen non esset ignis. L. c., n. 13.

[1] Offic. Miss. III, Cap. de fractione.

[2] Ausführliche Widerlegung dessen 4 dist. 12, qu. 6, n. 3.

[3] Hoc esset omnino superfluum, cum per materiam solam non posset magis salvari actio aliqua agentis naturalis. L. c., n. 12. — Ausführlichere Erörterung hierüber. L. c., n. 5.

[4] Vgl. L. c, n. 7.

[5] Vgl. L. c., n. 10.

[6] 4 dist. 26, n. 13 et 18.

ist zwar dem natürlichen Gesetze sehr conform, ohne daß sie jedoch aus dem Naturrechte streng erwiesen werden könnte; die Unerlaubtheit des außerehelichen Geschlechtsverkehres beruht sonach gleich der Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe auf göttlicher Anordnung. Das Institut der Ehe ist strenge an seinen Zweck gebunden, so daß eine vollkommen sittenreine Ehe die Acte der Geschlechtsgemeinschaft ausschließlich auf die Verwirklichung des Einsetzungszweckes der Ehe beschränkt.

Aus der Ehe wächst die väterliche Gewalt heraus, deren Recht in der Lex naturae begründet ist.[1] Neben der väterlichen Gewalt und Auctorität gibt es in der menschlichen Gemeinschaft, soweit sie innerhalb des Bereiches der rein natürlichen Ordnung steht, noch einen anderen Principatus und eine andere Auctoritas, nämlich die Auctoritas politica, die nicht sich selber setzt, sondern durch Uebereinkommen und freie Wahl der schutz- und leitungsbedürftigen Menschen geschaffen wird, und entweder Einem oder Mehreren zugleich übertragen werden kann. Während also die väterliche Gewalt Jure naturali besteht, existirt die Auctoritas politica in Kraft eines durch menschlichen Willen begründeten Jus positivum, welchem allerdings auch eine natürliche Berechtigung zu Grunde liegt, weil die Menschen gerechterweise sich und ihre Angelegenheiten der Leitung eines Anderen unterwerfen können zu dem Ende, daß dieselben auf solche Weise besser besorgt und verwaltet werden, als es ohne eine solche freiwillige Unterwerfung möglich wäre. Der der Auctoritas politica schuldige Gehorsam hat seine Grenze in dem göttlichen Gesetze, welchem gegenüber das Jus publicum humanum niemals im Rechte sein kann.

Die Herrschaft des göttlichen Gesetzes wird in der menschlichen Gesellschaft aufrecht erhalten durch die Kirche, deren Gewaltfülle in der Person des Papstes geeinigt ist. Der Papst ist der oberste Hüter und gottbestellte Declarant des in der Kirche hinterlegten Glaubenserbes; er ist der oberste, allein mit aller Vollgewalt ausgerüstete Leiter und Regent der kirchlichen Gemeinschaft; er ist auch der oberste Inhaber der richterlichen Gewalt der Kirche. Es gibt in der Kirche einen doppelten Gerichtshof, einen geheimen und einen öffentlichen. Der geheime Gerichtshof ist jener, vor welchem Ankläger und An-

[1] 4 dist. 15, qu. 2, n. 7.

geklagter Eine Person sind;[1] vor dem öffentlichen Gerichtshofe treten Ankläger, Verklagte und Zeugen als verschiedene Personen auseinander. Der erstere der beiden Gerichtshöfe ist als ein Gericht über die schuldbewußten und zerknirschten Gewissen, der andere als Gericht über strafbare offenkundige Handlungen niedergesetzt. Auf diese beiden Gerichtshöfe beziehen sich beide Schlüsselgewalten, welche der Kirche vom Herrn anvertraut worden sind. Die eine derselben wurde von Christus allen Aposteln übertragen, und kann von allen Jenen ausgeübt werden, welche das Sacrament der Priesterweihe empfangen haben; die andere wurde speciell dem Petrus anvertraut, in dessen Person die Kirche als äußere sichtbare Gemeinschaft zuhöchst geeiniget ist. Die zweite Gewalt ist im Unterschiede von der ersten eine öffentliche Gewalt, und kann auch von Solchen ausgeübt werden, welche nicht Träger des priesterlichen Ordo sind. Die Handhabung der Schlüsselgewalt pro foro externo kann nach ihrem vollen Umfange nur dem Papste zustehen; die Excommunication als Ausschließung von der Gemeinschaft der Gesammtkirche kann nur vom Papste verhängt werden, weil er allein über alle Gläubigen gesetzt ist und somit den Schuldigen von allen Gläubigen trennen kann. Ein dem Papste untergeordneter kirchlicher Gewalthaber kann die größere Excommunication nur kraft einer vom Papste an ihn übertragenen Vollmacht verhängen. Pfarrer können keine Excommunication verhängen, es wäre denn, daß ihnen eine ausdrückliche Ermächtigung hiezu zu Theil geworden wäre; gemeinhin wünscht Scotus, daß vom Rechte der Excommunication, welche der Apostel Paulus nur in zwei Fällen[2] verhängte, ein möglichst sparsamer Gebrauch gemacht werde.

Man hat zwischen geistlichem und weltlichem Strafrecht zu unterscheiden. Das weltliche Strafrecht gipfelt in der Verhängung der Todesstrafe, welche nach Duns Scotus eben sowohl durch das Naturgesetz, als auch durch das mosaische und evangelische Gesetz gerechtfertigt ist,[3] obschon er andererseits die Milderung der strafrechtlichen Strenge durch den Geist des Evangeliums zu urgiren nicht unterläßt.[4] Er fände es viel gerechter, daß Gotteslästerung, Ehebruch, Idololatrie mit dem Tode bestraft würden, als daß, wie vielfach der Fall sei,

[1] 4 dist. 19, n. 15.

[2] 1 Kor. 5, 3; 1 Tim. 1, 20.

[3] 4 dist. 15, qu. 3, n. 6.

[4] L. c., n. 9.

auf den Diebstahl Todesstrafe gesetzt ist,[1] vorausgesetzt, daß nicht besondere, die Schuld des Diebstahls erschwerende und qualificirende Umstände hinzutreten. Auch mit dem germanischen System der Geldbußen zeigt sich Duns Scotus nicht ganz einverstanden, aber aus einem entgegengesetzten Grunde, weil ihm hiebei die Compensation in keinem richtigen Verhältniß zur widerrechtlich zugefügten Schädigung, z. B. zu einer Verstümmlung, die den Menschen der Arbeitsfähigkeit beraubt, zu stehen scheint. Er fände es nicht ungerecht, wenn für solche Fälle das mosaische Jus talionis resuscitirt würde; der Einwand, daß dieß in den Judaismus zurückfallen hieße, erscheint ihm unbegründet, da im gegebenen Falle das resuscitirte Recht seine Verbindlichkeit nicht durch Moses, sondern durch den Willen des Gesetzgebers hätte.[2]

Unter den geistlichen oder kanonischen Strafen versteht Scotus solche Strafen, welche den mit ihnen Belegten dem kirchlichen Rechte und Gesetze gemäß an der Erlangung und Ausübung eines kirchlichen Weihegrades und der mit demselben verbundenen Befugnisse hindern.[3] Es gibt sieben solche Strafen: Deposition, Degradation, Infamie, Irregularität, Excommunication, Interdict, Suspension. Die Deposition ist Ausstoßung aus dem geistlichen Stande; der Character ordinis verbleibt dem Ausgestoßenen, dieser geht aber der Befugniß zur Ausübung der dem Weihegrade entsprechenden Acte, so wie des Privilegium fori verlustig,[4] und fällt der weltlichen Gerichtsbarkeit anheim. Die Deposition kann nur durch richterliches Urtheil und in Folge enormer Vergehungen (Häresie, Schisma, Verletzung des

---

[1] Si statueretur ab aliquo, blasphemum, adulterum, idololatram debere occidi, multo justius ordinaretur, quam quod fur suspendatur. Sed patet, ad quid aspiciunt plus principes, quia magis ad commodum temporale, quam ad honorem Dei; et per hoc plus puniunt et reprimere volunt peccata in proximum quam in Deum. L. c., n. 5.

[2] Hoc modo judicialia multa legis mosaicae possent a papa et ab imperatore statui a christianis observanda; nec observarentur ut a Moyse statuta, sed ut a legislatore evangelico; nec hoc posset esse judaizare, quia non servatur lex judicialis, quia mosaica, sed quia eadem statuitur a principe, qui potest statuere leges in lege christiana. L. c., n. 4.

[3] 4 dist. 25, qu. 1, n. 3.

[4] Non est essentiale ordini habere illud privilegium concomitans; quod satis persuadetur, quia illud privilegium videtur concessum ab imperatore Constantino, ordo non. 4 dist. 13, qu. 2, n. 5.

Beichtsiegels) erfolgen; den Deponirten wieder in seinen früheren Stand zu restituiren, wäre nur der Papst vermögend, es ist jedoch kein Beispiel einer solchen Restitution bekannt. Die Infamie erwächst aus einem öffentlich begangenen Verbrechen, welches nach gesetzlicher Bestimmung Ehrlosigkeit nach sich zieht, oder durch richterliche Sentenz mit dieser Strafe belegt wird. Ehrlosigkeit wird durch solche öffentliche Handlungen incurrirt, welche durch die weltlichen Gesetze als ehrlos bezeichnet und gebrandmarkt werden. Gegen die Anschuldigung einer noch nicht erwiesenen Infamie gibt es ein Vertheidigungsmittel, nämlich die kanonische Reinigung. Die gerichtlich erwiesene oder unwidersprechlich feststehende Infamie kann nur durch Denjenigen hinweggenommen werden, der die Infamie als gesetzliche Folge bestimmter Handlungen festgestellt hat. Infamie, Irregularität, Excommunication, Interdict, Suspension machen die Verleihung und den Empfang kirchlicher Weihegrade nicht zu ungiltigen,[1] wohl aber zu gesetzlich verbotenen und darum strafbaren Handlungen. Ob die von einem degradirten Bischof vorgenommenen Ordinationen giltig seien, hängt davon ab, ob der bischöfliche Weihegrad einen besonderen Ordo constituire oder nicht.

Man kann sich unwissentlich gegen die Canones verfehlen. Die Ignorantia juris entschuldigt in keinem Falle, weil es sich in den kanonischen Gesetzen um Dinge handelt, deren Verbot entweder bereits in einem, dem Uebertreter bekannten göttlichen Gesetze eine Unterlage hat,[2] oder um Dinge, bezüglich welcher Jeder, ehe er zum Handeln schreitet, verpflichtet wäre, sich zu erkundigen, ob sie zulässig und erlaubt seien. Die Ignorantia facti kann entweder eine verschuldete oder eine unverschuldete sein; ein Handeln gegen die Canones aus verschuldeter Unwissenheit macht den Handelnden straffällig, nicht so ein Handeln aus unverschuldeter Unwissenheit. Duns Scotus erläutert letzteres an dem besonderen Falle,[3] daß Jemand die Taufe zum

[1] Ratio est, quia cum illis poenis potest stare et ratio ministri et suscipientis, et intentio et alia necessaria hinc inde. 4 dist. 25, qu. 1, n. 14.

[2] Percutiens clericum, cum faciat contra praeceptum divinum de charitate fraterna, etsi nesciret excommunicationem latam a canone super tali facto, tamen occurreret eam. Et occidens hominem, licet nesciret canonem punientem homicidam poena irregularitatis, tamen irregularis esset, et eadem est ratio in omnibus istis, quia talis dat operam rei illicitae, de qua re debet scire, quod sit illicita. 4 dist. 6, qu. 8, n. 1.

[3] 4 dist. 6, qu. 8. n. 2.

zweitenmale empfängt, weil er nicht weiß, daß er bereits getauft sei. Er nimmt hiebei Anlaß, die Kanonisten zu bekämpfen, welche unter Berufung auf das Decretum Gratiani[1] behaupten, daß ein solcher Wiedergetaufter der Irregularität anheimfalle. Nicht nur hält es Scotus für unbillig, daß der Empfänger der Taufe einer Censur verfallen solle, welcher der im gleichen Falle unverschuldeter Unwissenheit befindliche Spender des Taufsacramentes im gegebenen Falle nicht verfällt, sondern er erklärt sich gemeinhin dagegen, daß das Decretum Gratiani eben so wie päpstlichen Decretalenbücher als kirchliches Gesetzbuch gelten sollte. Das Decretum Gratiani hat keine ausdrückliche Sanction der Päpste für sich; die in demselben enthaltenen Canones sind zum großen Theile den Satzungen besonderer Kirchengebote entlehnt, und speciell jener Canon, der den ohne sein Wissen zweimal Getauften für irregulär erklärt, dem Pönitentialbuche Theodor's von Canterbury. Daß jener Canon durch päpstliche Auctorität zu einem gemeinkirchlichen Gesetze erhoben worden sei, könnte nur dann angenommen werden, wenn dieß ausdrücklich bezeugt wäre; es fehlt aber bei der betreffenden Stelle die Glosse, durch welche dieß bezeugt sein müßte.[2] Man kann insgemein vor dem kanonischen Gesetze nur dann straffällig werden, wenn der kirchliche Gesetzgeber ausdrücklich eine bestimmte Strafe für den Fall des Zuwiderhandelns festsetzt; weist der Wortlaut des Gesetzes keine solche Strafbestimmung vor, so kann man durch ein Handeln gegen dasselbe nicht straffällig werden. Aus diesen Gründen weist Scotus auch die Behauptung einer Straffälligkeit der wiederholten Firmung als unzulässig ab;[3] das in der Kirche geltende Recht werde nicht durch die Gesetzeslehrer, sondern durch die Gesetzgeber gemacht. Innocenz IV obschon selbst Papst und somit Gesetzgeber der allgemeinen Kirche, erklärte auf mehrfache Anfrage ausdrücklich, daß sein großes Auslegungswerk zum Jus canonicum nicht als authentische, sondern bloß als doctrinelle Gesetzeserklärung zu gelten hätte.

---

[1] De consecr. dist. 4: Qui bis.

[2] Hic sicut in multis locis apparet inutilis occupatio glossatorum pro jure canonico, qui multiplicant concordantias et auctoritates ad unum vocabulum, et postea nihil ad propositum. Et alibi, ubi est verbum maximi ponderis, a quo dependet sententia totius capituli, transeunt sicco pede. 4 dist. 6, qu. 8, n. 2.

[3] 4 dist. 7, qu. 5.

So bestimmt und entschieden Scotus eine Ausdehnung des bestehenden positiven Gesetzes über seinen stricten Wortlaut hinaus bekämpft,[1] für eben so wünschenswerth erachtet er, daß die weltlichen Fürsten für dasselbe zum Heile der menschlichen Gesellschaft einstehen, und fände es löblich, wenn sie die Kinder ihrer jüdischen oder heidnischen Unterthanen, ja diese selber zwangsweise taufen lassen wollten.[2] Er weicht in diesem Punkte von den Ansichten seiner theologischen Vorgänger und Zeitgenossen ab; Thomas Aquinas und Richard von Media Villa erklären die gegen den Willen der Eltern vorgenommenen Taufen jüdischer Kinder für unerlaubt, Durandus und andere später folgende Theologen des Dominicanerordens sogar für ungiltig. Duns Scotus faßt bloß Opportunitätsrücksichten in's Auge; gesetzt, die Anordnung einer solchen Maßregel würde die Tödtung der Neugebornen vor der Taufe veranlassen, so wäre sie freilich nicht glücklich gewählt. Umgekehrt könnte man aber doch sogar die Eltern zwangsweise zur Taufe verhalten, weil, wenn auch nicht sie oder ihre nächsten Nachkommen, doch die dritte oder vierte ihnen entsprossene Generation dem Judenthum oder Heidenthum so entfremdet sein würde, daß an die Gefahr eines Rückfalles in dasselbe nicht mehr zu denken wäre. Und überdieß wäre die zwangsweise Abhaltung von der Ausübung der jüdischen oder heidnischen Religion ein geringeres Uebel, als die ungestört freie Uebung derselben. Die Berufung des Scotus auf einen Beschluß der vierten Toletanischen Synode[3] scheint anzudeuten, daß die betreffende Frage von Spanien her oder durch Rücksicht auf die spanischen Verhältnisse in Anregung gebracht wurde.

Das Eintreten des Scotus für die Berechtigung des Taufzwanges hat man aus seiner Lehre von der christlichen Charität zu verstehen, in deren Wesen es liege, zu wollen, daß Gott von allen Anderen eben so geliebt werde, als man selber Gott als das aller Liebe würdige Gut zu lieben sich verpflichtet und angetrieben fühlt.[4] Dieß wollen,

[1] Verba constitutionum poenalium non sunt amplianda sed restringenda. 4 dist. 6, qu. 8, n. 2.

[2] 4 dist. 4, qu. 9, n. 2.

[3] Conc. Tolet. IV, c. 55: Qui pridem ad christianitatem coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti etc.

[4] Eodem volo Deum et volo te velle Deum, et in hoc diligo te ex charitate, quia secundum hoc volo tibi bonum justitiae; et secundum hoc non assignatur proximus quasi secundum objectum charitatis. sed quasi omnino accidentale objectum, quia ut aliquid potens condiligere mecum per-

heißt einfach das Bonum justitiae wollen. Von einer naturrechtlichen Verpflichtung zu einer Rücksicht auf den persönlichen Selbstwillen des Menschen kann bei Scotus, welchem das gesammte geschöpfliche und menschliche Sein auf die Idee der Contingenz gestellt und vom souveränen Willen Gottes abhängig erscheint, keine Rede sein; der Gedanke eines Selbstseins des Menschen ist ihm trotz seiner Betonung der Häcceität und der menschlichen Willensfreiheit fremd, die Idee der selbstseienden Persönlichkeit kann bei ihm angesichts des absoluten Waltens Gottes gar nicht aufkommen. Wenn die Mittelalterlichen insgemein den Inhalt von Recht und Pflicht nur aus der Idee der Ordnung abzuleiten wußten, so ist diese Ordnung bei Duns Scotus selber etwas Zufälliges, das einzige schlechthin Geltende nur die Beziehung auf Gott, die somit alles Andere absorbirt, und keine geschöpfliche Existenz zum Rechte des Selbstseins gelangen läßt. Daß das menschliche Selbst sich in Gott absolut mit sich selber zu vermitteln habe, muß wohl jeder theistischen christlich religiösen Philosophie als unumstößliche Grundwahrheit gelten; die Anerkennung der menschlichen Selbstigkeit aber ist die grundhafte Vorbedingung der aus der Idee der menschlichen Persönlichkeit abzuleitenden grundhaften rechtlich-moralischen Befugnisse, auf deren Anerkennung die vernunftgemäße Durchbildung eines rechtlich und moralisch geordneten menschlichen Gemeinlebens, und demzufolge auch die Möglichkeit einer Philosophie der Societät ruht. Der ausschließlich theologischen Auffassung des menschlichen Sociallebens bei Scotus, welcher die in die thomistische Lehre aufgenommene rationale Unterbauung derselben völlig zurückdrängt, muß die vergleichende Beziehung der gegenwärtigen Societät auf die sociale Gestaltung des urzuständlichen Menschheitsdaseins, so wie auf den jenseitigen Vollendungsstand den Mangel einer rationalen Unterbauung der theologischen Rechts- und Gesellschaftslehre ersetzen. Er kann füglich nicht anders verfahren, wenn er, wie wir in einem früheren Abschnitte sahen,[1] die ideelle Denknothwendigkeit des größeren Theiles der Gebote des mosaischen Dekalogs, des Grundcodex der socialen Ordnung in Frage stellt.

---

fecte et ordinate dilectum; et ad hoc eum diligo ut condiligat, et in hoc quasi accidentaliter eum diligo, non propter eum, sed propter objectum quod volo ab eo condiligi; et volendo hoc ab eo diligi volo sibi simpliciter bonum, quia bonum justitiae. 3 dist. 28, n. 3.

[1] Siehe oben Seite 384.

Scotus kennt die menschliche Persönlichkeit einzig von Seite ihrer ethischen Bestimmtheit durch den göttlichen Willen, und kann sie daher nur von Seite ihrer Hingegebenheit an Gott und an die durch den göttlichen Willen gegründete Ordnung verstehen. Der höchste Grad von Freiheit fällt da mit einem höchsten Grade der Selbstentäußerung in vollkommener Hingebung an den letzten höchsten Zweck zusammen, welchen der Einzelne in Gemeinschaft mit allen Anderen anstreben soll. Das verjüngte Bild dieser Gemeinschaft aller in sittlicher Abthuung und Ueberwindung des Zeitlich-Irdischen zu Gott Strebenden ist ihm die Ordensgenossenschaft, welcher er angehörte, und als deren Angehöriger er in freiwilligem Verzichte auf das Recht des persönlichen Willens, der persönlichen Geltung und des persönlichen Besitzes die absolute Bedingung einer möglichst vollkommenen Unabhängigkeit von den Zufälligkeiten der zeitlich-irdischen Lebensordnung erkannte. Bei einer solchen Grundstimmung kann bei Duns Scotus natürlich von keiner Ableitung der angebornen Rechte der menschlichen Persönlichkeit auf Freiheit, Ehre und Besitz die Rede sein; diese Güter sind für ihn einfach als Facta vorhanden, mit welchen er sich, wo die Erörterung theologischer Materien ihn auf ihre Beachtung hinleitet, nach seiner Weise zurechtsetzt. Eine eingehendere Erörterung findet sich bei ihm nur betreffs des Eigenthumsrechtes, welches er selbstverständlich nur vom Standpunkte seiner Ordensgenossenschaft aus würdiget, deren freiwillige Armuth ihm als ein Ideal der zeitlich-irdischen Menschengemeinschaft erscheint; in der That bekundet es den höchsten Grad der Idealität, kein zeitlich-irdisches Gut zu eigen zu haben, sondern es nur mit allen anderen zum gleichen höchsten Zwecke Strebenden für diesen Zweck zum gemeinsamen Gebrauche zu haben. Für Scotus gibt es sonach kein mit der Idee der Persönlichkeit als solcher gegebenes Recht zu haben und zu besitzen; das Eigenthumsrecht im Gegensatze zum Gemeinbesitze besteht nicht Jure naturali oder Jure divino, sondern kraft positiven menschlichen Rechtes, und hat erst mit der Sünde oder in Folge derselben unter den Menschen seinen Anfang genommen.[1] Die für den Anfangsstand vor der Sünde Jure naturali geltende Vorschrift, daß Allen Alles gemeinsam sein sollte, kam in Wegfall, weil nach der Verschlimmerung der Menschen durch die Sünde ein friedlicher Gemeinbesitz aller Güter sich nicht

[1] 4 dist. 15, qu. 2, n. 3 ff. — Vgl. Alexander Halesius Summ. III, qu. 27, mbr. 4, art. 3, §. 4, quaest. incident.

mehr erwarten ließ, vielmehr eine Vergewaltigung und Wegdrängung der Schwächeren und Friedlicheren durch die gewaltthätigen Stärkeren in Aussicht stand oder wirklich statthatte. Die actuelle Theilung des Gemeinbesitzes erfolgte weder auf ein unmittelbares göttliches Geheiß, noch konnte sie kraft des Naturgesetzes eintreten, weil dieses nicht mit dem Aufhören des Anfangsstandes ein anderes werden konnte; mithin muß sie in Folge einer positiven menschlichen Satzung stattgehabt haben. Scotus geht, um den Anfang der Theilung historisch nachzuweisen, nicht weiter als bis auf den Beginn der postdiluvianischen Zeit zurück; entweder habe Noe den Besitz der Erde unter seine Söhne vertheilt, oder haben diese selber durch friedliches Uebereinkommen in denselben sich getheilt; dieser allgemeinen Theilung folgten besondere Theilungen innerhalb der einzelnen, den Noachiden entstammten Geschlechter und Völker, ohne daß jedoch aller Gemeinbesitz aufgehört hätte, welcher in mannigfachen Formen auch jetzt noch besteht.

Wie die Entstehung des Eigenthumsrechtes, so ist auch die Uebertragung des Eigenthumsrechtes von einer Person auf die andere im positiven menschlichen Rechte begründet.[1] Sie kann entweder kraft der Auctoritas publica des Fürsten oder des Gesetzes, oder zufolge der selbstmächtigen Verfügung des Besitzers erfolgen. In Kraft der Auctoritas publica bestehen Verjährung und Ersitzung zu Recht.[2] Die selbstmächtige Uebertragung kann entweder eine unentgeltliche (Schenkung), oder eine entgeltliche sein: Tausch, Kauf, Leih-, Miethund Darlehensvertrag. Es ist erlaubt, eine Sache mit Rücksicht auf den aus ihrer Entäußerung dem Verkäufer erwachsenden Schaden um einen ihren Werth übersteigenden Preis zu verkaufen; unerlaubt aber ist, den dem Käufer voraussichtlich erwachsenden Gewinn in den Kauf-

[1] L. c., n. 9 ff.

[2] Translatio dominii auctoritate legis justae justa est. Probatur, quia si lex justa potuit juste determinare prima dominia, et non minor est auctoritas legis vel principis, quod habeo hic pro eodem post divisionem bonorum quam ante, ergo propter eandem causam et eundem finem potest juste transferri dominium, postquam fuerat alicui appropriatum . . . . Secunda ratio est, quod legislator juste per legem potest punire transgredientem, cujus transgressio vergit in detrimentum reipublicae . . . . sed negligens rem suam tanto tempore transgreditur, ita quod ejus transgressio est in detrimentum reipublicae, quia impedimentum pacis; ergo juste potest lex . . . ad majorem pacem transferre illam in illum, qui tanto tempore occupavit tan quam in ministrum legis. L. c., n. 9 et 10.

preis einzubeziehen. In ähnlicher Weise darf sich der Gelddarleiher eine Sicherstellung gegen Schaden in der Form einer Poena conventionalis, ein „Interesse" als Vergütung der aus der Hingabe des Darlehens ihm erwachsenden Nachtheile, oder endlich einen die Darlehenssumme übersteigenden Rückerstattungsbetrag in Ansehung der Unsicherheit und Ungewißheit der Rückerstattung und der Interessenzahlung ausbedingen, während wucherische Zinsverträge, die auf bloßen Gewinnst abzwecken, durch das göttliche Gesetz verboten sind.

Erst im Zusammenhange mit der Lehre von den Kauf- und Tauschverträgen kommt Scotus auf das Recht des Erwerbes zu sprechen, welches er unter dem Titel Commutatio negotiativa behandelt, und in dieser einschränkenden Auffassung als das Recht, eine Sache theurer zu verkaufen, als man sie gekauft hat, erörtert. Er begründet dieses Recht theils aus der Nützlichkeit der Negotationes für das gemeine Beste,[1] theils daraus, daß Jeder, welcher eine der bürgerlichen Gesellschaft nützliche Beschäftigung treibt, einen gegründeten Anspruch darauf hat, daß ihm seine nützliche Beschäftigung einen anständigen Lebensinhalt abwerfe; er hat auch ein Recht auf Lohn für seinen Fleiß und für seine Anstrengungen, auf Entschädigung für das mit seinen Unternehmungen verbundene Risico u. s. w. Gäbe es nicht Leute, die aus eigenem Antriebe solche Geschäfte unternähmen, so müßte der Staat solche Unternehmer aufstellen und besolden; um so gegründeter ist ihr Anspruch auf Anerkennung ihres Erwerbsrechtes und Schützung ihres Fleißes durch den Staat. Von diesem achtbaren und gemeinnützigen Erwerbsbetriebe will aber Scotus das Treiben der sogenannten Regrattiers unterschieden wissen, die er als ein faules, gewinnsüchtiges und gemeinschädliches Gesellschaftselement bezeichnet.[2]

---

[1] Reipublicae est utile habere conservatores rerum venalium, ut promte possint inveniri ab indigentibus, volentibus eas emere. In ulteriori gradu utile est reipublicae habere afferentes res necessarias, quibus illa patria non abundat, et tamen usus earum est utilis et necessarius. L. c., n. 22.

[2] Sunt vituperabiliter negotiantes, ut scil. illi qui nec transferunt nec conservant, nec eorum industria melioratur res venalis nec certificatur aliquis alius simplex de valore rei emendae, sed modo emit, ut statim sine omnibus istis conditionibus vendat. Iste esset exterminandus a republica et exulandus et vocantur tales gallice regratiers; quia prohibent immediatam commutationem volentium emere vel commutare oeconomice, ut per consequens faciunt quodlibet venale vel usuale carius ementi quam deberet esse, vel vilius vendenti, et sic damnificant utramque partem. L. c., n. 23.

Duns Scotus behandelt Eigenthums-, Vertrags- und Erwerbsrecht nur mit Beziehung auf die Pflicht der Wiedererstattung und Ersatzleistung, welche einen Abschnitt der Lehre von der sacramentalen Genugthuungsleistung bildet, und neben den Schädigungen des zeitlichen Besitzes natürlich auch die schuldigen Genugthuungsleistungen in Hinsicht auf die Schädigungen der übrigen wesentlichen Lebensgüter behandelt. Die wesentlichsten Sätze in Bezug auf die durch Schädigungen im Zeitlichen causirten Ersatz- und Genugthuungspflichten lauten: Das vorenthaltene oder entfremdete zeitliche Gut muß sammt seinen natürlichen Erträgnissen restituirt werden; das durch den Fleiß des ungerechten Inhabers erzielte Erträgniß verbleibt diesem.[1] Kann die Restitution nicht mehr an den Geschädigten geleistet werden, so müssen seine Verwandten als Erben und Rechtsnachfolger entschädiget werden; sind solche nicht aufzufinden, so hat man das ungerechte Gut an die Armen auszuliefern. Da kein kirchliches Gesetz vorschreibt, daß die Uebergabe an die Armen durch Vermittelung des Beichtpriesters geschehe, so scheint es angemessener, daß der Pönitent unmittelbar selber nach vorausgegangener Berathung mit einem einsichtigen und gewissenhaften Manne die Uebergabe an die Armen vornehme. Der Act der Restitution kann verschoben werden, wenn die sofortige Leistung desselben dem Gemeinwesen oder dem rechtmäßigen Besitzer selber erheblichen Nachtheil brächte, wenn ferner der Restitutionspflichtige an seiner Ehre empfindlichen Schaden leiden müßte, oder der zeitliche Schaden des Ersatzleistenden den Vortheil des Schadloszuhaltenden weit überwöge. Befindet sich der ungerechte Inhaber in äußerster Noth, so ist er nicht restitutionspflichtig, ausgenommen, der Beschädigte befände sich im gleichen Falle; tritt dieser Fall bei dem Beschädigten später ein als bei dem Beschädiger, so ist dieser zufolge des Rechtes der äußersten Noth schon rechtmäßiger Besitzer des zu restituirenden Gutes geworden; er muß es aber restituiren, wenn er aus seinen Nothständen sich wieder herausgearbeitet hat. Eine solche Ersatzpflicht besteht jedoch nicht für denjenigen, der eben erst im Falle äußerster Noth sich fremdes Gut aneignete. Eine Ehebrecherin kann nicht verpflichtet werden, dem Gatten ihre Schuld zu bekennen, um

[1] Ex quo sequitur, quod lucrum acquisitum ex pecunia foenebri non tenetur foenerarius reddere; alioquin ille, qui reciperet, posset esse juste usurarius, quia recipere fructum de sua pecunia provenientem per industriam alterius est facere usuram. L. c., n. 31.

dadurch dem legitimen Erben die Successsion in den Gütern der Familie zu sichern. Wohl aber ist sie schuldig den illegitimen Sprossen zum freiwilligen Verzichte auf die Successsion zu bewegen;[1] und für den Fall einer gegründeten Hoffnung, daß das Bekenntniß ihrer Schuld den illegitimen Erben zur Verzichtleistung bewegen könnte, wäre sie gehalten, demselben ihre Schuld zu entdecken, obwohl dieß in den seltensten Fällen von Erfolg sein dürfte. Ist sie außer Stande, die Successsion des illegitimen Erben durch die bezeichneten Mittel zu verhindern, so hat sie zu trachten, den legitimen Erben, so gut sie es vermag, schadlos zu halten; man darf nicht fordern, daß sie ihm Alles ersetze, weil derjenige, dem eine Anwartschaft auf einen Besitz zukommt, nicht in dem Grade berechtigt ist, wie der bereits wirklich Besitzende. Aus letzterem Grunde ist auch derjenige, welcher einem Anderen mit böswilliger Absicht die Erlangung eines Beneficiums unmöglich machte, um es sich zuzuwenden, nicht verhalten, dem Geschädigten den ganzen Verlust zu ersetzen.

Die übrigen von Scotus weiter noch behandelten Ersatz- und Genugthuungspflichten betreffen die Schädigungen der sittlichen Integrität, Ehre und leiblichen Integrität oder Gesundheit Anderer;[2] Scotus bringt in dieser Materie nichts bei, was nicht auch von Anderen gesagt worden wäre, und behandelt sie in möglichster Kürze.

Ausführlich handelt Scotus von der Ehe, die er unter einem dreifachen Gesichtspunkte auffaßt: nach ihrem sachlichen Wesen, als Vertragsverhältniß und als Sacrament. Selbstverständlich nimmt die kirchlich-rechtliche Seite der Ehe den Haupttheil seiner Erörterungen in Anspruch. Die Ehe ist ihrem sachlichen Wesen nach eine Vereinigung von Mann und Weib zur Erzeugung und sittlichen Erziehung von Kindern. Der auf den Naturzweck der Ehe gerichtete Wille ist an sich weder unsittlicher noch sittlicher Natur; er wird das eine und das andere durch die Circumstantionirung dieses Willens und der ihm entsprechenden Acte. Er erlangt eine sittliche Qualität durch den mit der Erzeugung des Kindes verbundenen Willen einer sittlichen Erziehung desselben und durch die mit diesem Willen verbundene bleibende Verbindung der Gatten. Der von denselben ausgesprochene und in

[1] Unus modus honestus est, ut intret religionem; alius ut sit clericus et recipiat beneficia ecclesiastica, et his quasi sufficientibus contentus haereditatem dimittit alii fratri laico remanenti. L. c., n. 39.

[2] 4 dist. 15, qq. 3 et 4.

bindender Weise bekräftigte Wille einer wechselseitigen Hingabe und bleibenden Vereinigung für den Zweck der Ehe macht die Ehe zu einem bindenden Rechtsverhältniß, welches unter den Charakter einer wechselseitigen Schenkung fällt; das Object der Schenkung sind die Körper der beiden Gatten. Daraus ergibt sich als nothwendige Folge der monogame Charakter der Ehe, jedoch, wie Scotus ausdrücklich bemerkt,[1] nur für den Stand der gefallenen Natur. Denn nur in diesem Stande wird die wechselseitige Hingabe der Körper als Präservativ gegen die Versuchungen zur Fornication zu einer gleichwerthigen Hingabe, während von diesem speciellen Zwecke der Ehe abgesehen, der Körper des Mannes mehr werth ist als jener des Weibes.[2] Umgekehrt würde im Urzustande der Menschheit, für welchen die Ehe zum Zwecke der Vervielfältigung der Menschengattung anbefohlen war, bei längerer Fortdauer desselben keine Bigamie stattgehabt haben, weil weder ein Bedürfniß bigamer oder polygamer Ehen,[3] noch ein sinnlicher Anreiz zu denselben vorhanden gewesen wäre. Dieß beweist jedoch nicht, daß die Monogamie strictes Naturgebot sei; sie beruhte vielmehr bereits im Urzustande auf göttlicher Einsetzung; man kann von ihr nur sagen, daß sie im Einklange mit der Lex naturalis sei, ohne jedoch so strenge gefordert zu sein, daß Gott, der sie anbefahl, nicht hätte von derselben entbinden können. Zu einer solchen Dispensation lag eine rationable Ursache in der Zeit der Erzväter vor;[4] es war auch möglich zu dispensiren, weil der secundäre Zweck der Ehe im Stande der gefallenen Natur, die Beseitigung der Fornication, sich dem Hauptzwecke, der nothwendigen rascheren Vermehrung des Geschlechtes der Gottgläubigen inmitten der heidnisch gewordenen Menschheit unterzuordnen hatte. Und, wenn auch gegenwärtig durch Christus die Ehe

[1] 4 dist. 33, qu. 2, n. 3.

[2] Corpus viri est majoris valoris quam corpus mulieris, quia pro eodem tempore idem vir potest plures foecundare, quam eadem mulier possit a viris concipere. L. c., n. 2.

[3] Non fuisset tunc necessitas, quod vir commutaret corpus suum pro pluribus ad plures proles creandas, quia per simplicem commutationem unius cum una fuisset sufficiens procreatio, et nec vir nec mulier fuisset sterilis. Ibid.

[4] Quia pauci erant cultores Dei, necessitas fuit, ut multiplicarentur cultores Dei, quantum possent, quia in sola successione eorum mansit fides et cultus divinus; ergo pro tunc rationabile fuit dispensare, ut unus commutaret corpus suum pro pluribus corporibus mulierum ad majorem multiplicationem cultorum Dei, quae sine hoc non fieret. L. c., n. 4.

auf ihre ursprüngliche monogame Form zurückgeführt und zum strenge verbindlichen Gesetze gemacht wurde, so ist es doch zum mindesten nicht denkunmöglich, daß aus ähnlichen Gründen, wie in der Patriarchenzeit, abermals der Fall einer zeitweiligen Dispensation einträte.[1] Im Uebrigen steht Scotus nicht an, von solchen heiligen Männern der Vorzeit, bei deren polygamen Ehen die angegebenen Zwecke nicht zutrafen, zu bekennen, daß ihm ihre Polygamie als sündlich erscheine, weil Gott sie nicht zur bloßen Befriedigung ihrer sinnlichen Lustgier ermächtigen konnte.[2]

Die monogame Ehe wird zu einer zeitlich unlöslichen Vereinigung durch die solenne Erklärung der Nupturienten, einander bleibend angehören zu wollen, obschon diese Unlöslichkeit durch bloß naturrechtliche Gründe sich nicht vollkommen evident machen läßt; es muß also zur vollen Festigung der Unlöslichkeit ein göttliches Gebot hinzutreten, kraft dessen der Bund der Gatten unlöslich ist.[3] Die Unlöslichkeit der Ehe schließt ihrem Begriffe nach und laut göttlichen Gesetzes (1 Kor. 7, 39) die Fortdauer der Vereinigung bis zum Tode des einen der beiden Gatten in sich. Richard von Media Villa meint, daß nicht bloß der natürliche, sondern auch der bürgerliche Tod des einen Gatten, d. i. der Eintritt in einen religiösen Orden die Ehe auflöse. Dem gegenüber besteht Duns Scotus darauf, daß das Band einer bereits consummirten Ehe auch dann fortbestehe, wenn beide Gatten sich durch Gelübde zur Enthaltsamkeit verpflichten, weil das Band nicht durch die Consummirung der Ehe, sondern durch die feierliche Willenserklärung der Gatten, einander angehören zu

---

[1] Si tamen contingeret casus per bellum vel cladem vel pestem quod multitudo virorum caderet et multitudo mulierum remaneret, posset tunc bigamia esse licita considerando praecise justitiam ex parte commutantium; et deberent ex parte sua velle sic commutare mulieres cum viris plus pro minori quantum ad secundum finem, licet pro aequali quantum ad primum finem, nec deficeret ibi, nisi completio justitiae, quae est ex approbatione divina, quae forte tunc fieret et ecclesiae specialiter revelaretur. L. c., n. 6.

[2] Non est mihi inconveniens, quod mortaliter peccaverint, quia non reputo eos fuisse tunc confirmatos. L. c., n. 8.

[3] Lex enim naturae, etsi obliget ad indissolubilitatem vinculi praedicti tali contractu, tamen non lex naturae evidentissima, sed secundo modo dicta; illud autem, quod non erit de lege naturae, nisi secundo modo, non est omnibus manifestum; ergo expedit necessitatem illius praecepti a lege positiva divina determinari. 4 dist. 26, n. 9.

wollen, geknüpft wird. Das Gelübde als solches ist es also nicht, was die Ehe trennt. Wenn nun dennoch der Eintritt in einen Orden vor Consummirung der bereits geschlossenen Ehe das Band der Ehe löst, so kann dieß nur auf einer speciellen göttlichen Anordnung beruhen. Die Kirche würde nicht gewagt haben, nicht consummirte Ehen in dem bezeichneten Falle für gelöst zu erklären, wenn nicht Christus selber die Lösbarkeit solcher Ehen factisch declarirt hätte, indem er nämlich den Apostel Johannes vom Hochzeitsfeste zu Kana hinweg zum Apostolate berief, und ihn so von der ihm angetrauten Braut trennte.

Die Unauflöslichkeit der Ehe kann nicht aus ihrer Sacramentalität deducirt werden.[1] Die Ehe ist schon im Urzustande der Menschheit als unauflösliche Verbindung von Gott eingesetzt worden, zum Sacramente aber wurde sie erst durch Christus erhoben. Es wäre in Gottes Macht gestanden, auch einer löslichen Verbindung einen sacramentalen Charakter zu verleihen, und das durch Moses den Juden gestattete Recht des Scheidebriefes auch für die sacramentale christliche Ehe gelten zu lassen. Diese Aeußerungen des Scotus haben offenbar in einer allzu äußerlichen Auffassung des Wesens der ehelichen Verbindung ihren Grund. Er bezeichnet in juristischer Weise als Object des Ehevertrages die mutua traditio corporum; und da er überdieß seinen anthropologischen Grundanschauungen gemäß das Körperliche vom Seelischen unvermittelt abscheidet, so wird aus der durch die Idee der Ehe involvirten Wechselhingebung der Personen ein Wechselaustausch sachlicher Objecte, der eine Perpetuität der Verbindung zu begründen nicht geeignet ist. Man müßte dieser Auffassung zufolge auf den Gedanken geleitet werden, daß die eheliche Verbindung eigentlich schon mit dem Erlöschen der Zeugungskraft exspirire; dieß böte überdieß den Vortheil dar, daß man die polygamen Patriarchenehen nicht durch eine göttliche Dispensation zu erklären nöthig hätte. Im Geiste der Ordensdoctrin lag jene Veräußerlichung der Anschauung von der Ehe nicht;[2] bei Scotus mag sie aus der dem rein Geistigen als solchem zugewendeten Richtung seines Denkens erklärt werden, welchem die zeitlich-irdische empirische Wirklichkeit nur in Folge des Sündenfalls

[1] 4 dist. 31, n. 8.

[2] Vgl. die schöne Bemerkung bei Alexander Halesius: Lex naturalis dictat, facere alii quod sibi vult fieri, et inde venit quod dictat inseparabilitatem; vult enim vir, quod affectus uxoris inseparabiliter adhaereat sibi, propter quod debet idem uxori. Summ. III, qu. 27, art. 3, §. 4.

sich so machtvoll zur Geltung bringt, während hievon abgesehen und nach dem inneren Kerne seines Wesens der Mensch im Lichte der scotistischen Anschauungsweise den Engeln nahe gerückt ist, die den Unterschied von Mann und Weib nicht kennen. Dem hohen ethischen Sinne des wahrhaft männlichen Duns Scotus macht diese Grundanschauung alle Ehre; es zeigt sich in ihr, daß ihm die weltentsagende geistliche Ordensgenossenschaft, welcher er angehört, seine geistige Heimat ist, die ihm dem himmlischen Engelreiche naherückt erscheint. Aber eben so sehr tritt hierin andererseits wieder das Unvermögen einer geistigen Bewältigung der factisch gegebenen Verhältnisse des irdisch-zeitlichen Menschendaseins hervor; geradezu darum, weil Scotus seinen Denkstandpunkt in einer allzu abstracten Denkhöhe nimmt, muß er sich auf die Anerkennung der Thatsächlichkeit der empirischen Wirklichkeit beschränken, und auf ein inneres Fassen und Ergreifen derselben verzichten. Der scholastische Empirismus schlägt bei Scotus, soweit es sich um die Erkenntniß der natürlichen Weltdinge handelt, in Naturalismus um; und damit ist ein Bruch in der Gesammtanschauung der christlich-mittelalterlichen Denkweise constatirt, welcher sich sofort auch in den öffentlichen Verhältnissen des mittelalterlich-kirchlichen Gesammtlebens reflectiren sollte. Der mittelalterlich-kirchliche Lebensgedanke, der im dreizehnten Jahrhundert culminirte und seinen theologischen Lehrausdruck in der Wissenschaft und Weisheit des heiligen Thomas Aquinas erlangte, hatte zur Zeit des Auftretens des Duns Scotus bereits seine Mittagshöhe überschritten, und Scotus selber ist ein charakteristischer Repräsentant seines beginnenden Niederganges. Wir werden in den nachfolgenden Partien dieses Unternehmens die in der theologischen Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts hervortretenden Anzeichen fortschreitender Zersetzung beleuchten, und mit der vor dem Ausgange des Mittelalters noch einmal erfolgreich angestrebten Recollection der kirchlichen Lehrwissenschaft im Geiste des Aquinaten abschließen.

Namenregister.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl des Bandes.)

Adam von Marsh 3, 4, 5, 94, 96.
Aegydius Romanus 26, 67, 69, 77, 94, 96, 224, 291, 303, 496.
Agnellus v. Pisa 3.
Albergoni 17.
Albert der Große 39, 40, 52, 53, 180, 230, 231, 264, 270.
Albert von Pisa 3.
Albert von Sachsen 14.
Alexander Halesius 3, 4, 26, 52, 53, 66, 86, 119, 133, 264, 334, 401, 413, 454, 474, 504, 511.
Alfarabi 172.
Andreas Antonius 13.
Anselm von Canterbury 67, 68, 70 f., 117, 118, 119, 126, 131 f., 138, 239, 292, 299, 307, 323, 333 f., 357, 367, 388 f., 393, 406, 455, 459, 460.
Aristoteles 11 ff., 20 ff., 32 ff., 46 ff., 61 f., 99, 125, 142 ff., 145 f., 149, 160, 162, 163, 167, 179, 182, 184, 187, 206 f., 209, 223, 225, 230, 233, 235 ff., 241, 263, 268, 270, 274, 279, 285, 292, 293, 300, 306, 318 f., 333, 347, 356, 376, 378, 421, 436, 470, 492.
Augustinus 70, 72, 73 f., 117, 256, 269, 274, 292, 293, 300, 334, 356, 362, 367 ff, 376, 400, 403, 404, 406, 472, 478.
Aureolus, siehe Petrus Verberius.
Averroes 25, 32 f., 37 ff., 41 f., 57, 58, 268, 279.
Avicebron 62, 68, 268.
Baco (Roger) 4, 5, 6, 39, 87, 93, 97, 125, 223, 225, 267, 270, 272, 278, 297, 415.
Bajus 123.
Baro (Bonaventura) 17.
Boetius 145, 172, 209, 210, 410, 430.
Bonaventura, siehe Johannes B.
Bradwardina 12.

Cavellus 14, 17, 21, 31.
Clemens V. (Papst) 9.
Colganus 7.

Dempster 13.
Durand von St. Pourçain 81, 82, 117, 502.

Elias (Ordensgeneral) 2.

Ferchi 7.
Ferrari (Jos. Ant.) 18.
Franz von Assisi 2.
Frassenius 2.

Gilbert de la Poirée 145.
Gottfried von Fontaines 67, 77, 93, 98, 115, 294 ff., 365, 438, 484.
Gregor XV. (Papst) 11.
Gundisalvi (Ordensgeneral) 8, 9.

Heinrich von Gent 44, 61, 62, 67, 71 77, 90, 91, 103 ff., 109, 110 f., 112, 113, 115, 119 f., 121, 123 f., 127, 137, 139, 220, 265, 268, 291, 296,

298, 301 ff., 317 ff., 324, 335 f., 339 f., 349, 352 354, 364, 370 f., 373, 376, 377 ff., 393, 394, 395, 431, 437, 438, 440, 444, 449, 454, 496.
Hermann (Amand) 17.
Herväus 291.
Hieronymus von Ascoli (Papst Nicolaus IV.) 5.
Hieronymus (Kirchenlehrer) 269.
Hieronymus de Montefortino 17.
Hiquäus 17.
Hugo von St. Victor 306.

Janssen 7.
Innocenz III. (Papst) 484, 496.
Innocenz IV. (Papst) 501.
Joachim von Flora 347.
Johannes Bonaventura 7, 52, 53, 66. 69, 87, 106, 107, 112, 113, 119, 123, 127, 134, 291, 308, 317, 335, 358, 364, 377, 401, 433, 435, 438, 444, 447, 453, 454, 474.
Johannes Damasc. 269, 355, 439, 472.
Johann von Peckham 4, 63.
Johannes de Rada 17.
Johann von Wesenham 3.

Kilwardby 23, 59, 63, 175, 178, 206.

Lambert von Auxerre 147, 180.
Lychetus 17.

Mauritius Hibernicus 12, 14, 17.
Melissus 238.
Morellius (Angelus) 15.

Occam 16, 81, 82, 431, 493.

Parmenides 238.
Paul V. (Papst) 11.
Petrus (Bischof in Schottland) 3.
Petrus Hispanus 68, 147, 180, 231.
Petrus Lombardus 11, 15, 31, 52, 133, 264, 322, 400, 423, 457, 472, 482.
Peter von Tewskbury 3.
Petrus Berberius 16, 81, 82, 117.
Plato 39, 58, 60, 74, 99, 111, 112. 124, 125, 279, 367.
Poncius 17.
Possevin 14.
Präpositivus 358.
Priscian 207.

Radulph de Colebruge 4.
Richard von Media Villa 58, 431, 474, 484, 489, 496, 502, 510.
Richard von St. Victor 135, 345, 347, 354, 356, 358, 430.
Robert von Lincoln 3, 5, 23, 68, 69, 94, 213, 216, 220, 355.

Shyreswood, siehe Wilhelm von Sh.
Sixtus IV. (Papst) 10.

Tempier 59, 63, 79, 313.
Theodor v. Canterbury 501.
Thevet 8.
Thomas Aquinas 1, 25 ff., 34 f., 39, 40, 41, 52, 53, 56 f., 63, 71, 73, 75 f., 79, 83 f., 87, 90, 91, 92, 96, 102, 106, 107, 111, 112, 113, 114 f., 119, 122 f., 126 f., 130, 134, 137, 139, 145, 172, 180, 207, 212, 213, 219, 220, 224, 235, 242, 256, 264, 268, 270, 291, 300, 301, 303 ff., 306, 320, 322, 324, 326, 334, 337, 339 f., 356, 364, 366, 367, 373, 380, 388, 389 f., 399, 400, 401, 413, 415, 429, 435, 437, 438, 443, 445, 446, 454, 466, 472, 474, 483, 485, 489, 492, 493, 495, 496, 502.
Thomas Walleus 3, 4.
Tunsted 12.

Varro (Wilhelm) 8, 54 f., 69, 429, 431, 435, 453, 454.

Wadding 7 f., 10, 11 f., 16, 66.
Warro, siehe Varro.
Wilhelm de la Marre 56.
Wilhelm von Notingham 3.
Wilhelm von Shyreswood 86, 147, 163, 180.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

132853C PhilosH.
W493

Author Werner, Karl

Title Scholastik des späteren Mittelalters. I

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU